



Title	山鹿素行における思想の構成について (二) : 徳川思想史構成の原理と事実の再検討をめぐる問題(III)
Author(s)	田原, 嗣郎
Citation	北海道大學文學部紀要, 14(2), 103-160
Issue Date	1966-01-20
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/33303
Type	bulletin (article)
File Information	14(2)_P103-160.pdf



[Instructions for use](#)

山鹿素行における思想の構成について(二)

——徳川思想史構成の原理と事実の再検討をめぐる問題Ⅲ——

田
原
嗣
郎

山鹿素行における思想の構成について(二)

——徳川思想史構成の原理と事実の再検討をめぐる問題(Ⅲ)——

田原嗣郎

目次

III 後期における素行学

1 社会論から政治論へ

a 『治平要録』について

b 『四書句読大全』について

c 『謫居童問』について

2 原理論の進展

——『原源発機』および『原源発機診解』について——

IV 素行学形成の契機

1 素行による朱子学批判の micro な検討

2 素行による朱子学批判の macro な検討

a 素行はどのような思想の克服をめざしたか？

b 仏教・朱子・陽明はなぜ素行によって非難されるのか？

(以下次号)

Ⅲ 後期における素行学

この章では前章でみた素行学の構成が「後期」において、どのように変化するかを検討する。さきに扱ったのはいわゆる『語類』段階、即ち素行が幕府の命によって赤穂に流謫される原因となった思想を形成したと考えられる時期の思想である。

ここでは「朱子学」に対抗して形成された素行の思想はその個性的な姿を既に整えていたと考ええてよいであろう。いいかえるならば、それは既にその発展の指向をほぼ確定していたともいえる。だが、そのこと自体を確かめ、さらに素行学全体の構成を説明して後の議論に資するためには、さらに追求してその発展の相を確認しなくてはならない。そこで、この章では素行学の完成されたかたちをみるために、まずその晩年の著作を検討する。

前章で私は素行の思想における構成を、原理論（世界論）と現実的社会論とに分けて考察した。この章においてもこれに應じてまずその社会論の、すでにみられた方向づけにおける発展の形態としての政治論について考え、つづいてその原理論の部分に考察を及ぼせていくものとする。

1 社会論から政治論へ

a 『治平要録』について

私は前章において素行の社会論を検討した。そこではこの人間の社会をして社会たらしめているものは「天地人物」の道であり、その道を現実化する、つまり社会を構成する《部分》を統合するのが君主の役割であることがあきらかにされた。この行為が即ち政治であり、素行の社会論はその核を政治論においてもつとというるのである。しか

も、この構成からして、政治とは殆ど君主の行為に限定されるわけである。このことは既にみた。

ここに『治平要録』をとりあげるのは、それが素行の晩年（六一才）の著作であり、彼の政治論の総決算といつてよいものであるからである。

『治平要録』の内容は大別してつぎの二に分れる。

(1) 理想的の政治——その構成・制度

(2) 君主を核とする政治的行為——(1)を前提として

以下、この分類に従つて内容を検討する。

(1) どういう政治が理想的であるか？

竊に惟ふに、天下の治は大治を以て体と為す。大治は大綱を存し、大政を施行するの義也。……夫れ三綱立ち、

五倫序でば、則ち下に親を遺れ君を犯すものなく、大政設くるときは、則ち礼楽刑賞行はる。是れ治平の大体を

得れば也。是れを國家に道ありと謂ふ也。大綱大政立たざるは、俗治と曰ひ、雜治と曰ひ、利治と曰ふ。(治平

要録四)

三綱五倫立つて國家に道ありといわれるような政治、道徳を實現するものとしての政治が理想なのである。いいか
えるならば、人間社會が「天地」の道徳的な「法」によつて整序されつつ、しかも動的・發展的に存在していること
が即ち「社會」存在の目的であり、そのことを實現化する行為が政治だといふのである。

これを君主の行為に即していえば、君臣・上下の別、差等を確立することが根本第一である。

君主の治は、民従ひ事成るを必とせず。桀紂は天下を帥ゐるに暴を以てし民之れに従ふ 唯だ大綱を建て大本を深くし大教を施し、以て久

山鹿素行における思想の構成について

遠に及ぶに在り。……夫れ君臣を立て、上下を等おなち、父子をして礼あり、六親をして紀有らしむるは、此れ天の爲す所に非ずして人の設くる所也。夫れ人の設くる所は、為さざれば立たず、植ゑざれば僵れ、修めざれば壞る。……此の業わざをたび定まらば、世々常に安く、而して後持循する所あらん。若し夫れ經制定まらざれば、是れ猶ほ江河を渡るに維楫を亡へるがごとく、中流にして風波に遇はば船必ず覆らん。長大息すべきは此れ也。^(四)このことをやや詳しく説明すればつぎのようである。

素行によれば安天下・社会安定の基礎は「礼」にある。「竊に惟ふに、礼は上下貴賤の差に因り、以て其の節文を制し其の分を定むる也。人人分定まれば、情守る所ありて欲自ら度おのりあり。情欲守度あれば、奸邪生ぜず、儉奢其の中を得。」
それでは「礼」とは何か？ それは聖人の制作にかかる。「人情齊はざれば、唯だ過と不及とのみ。過ぐる者は分を踰え己れを利し、欲を縦ほしまにし情に随ひ、人を凌ぎ勝つことを好む。不な及ふ者は屈して信ぜず縮して足らず、儉にして吝けんに至る。聖人、之れを察し、其の制を立て、之れを礼と曰ふ。」そして、さらに彼は「礼」の重大な位置と意義とに言及する。

夫れ聖人の道は中を以て大本と為す。中を建て中を行ふは礼より善きはなし。礼は天下の達道也、聖人之れを和と謂ふ。和は礼の義也。大本の中、之れを天下に施し、以て礼と曰ひ、以て和と曰ふ。和行はれ礼立てば、則ち天地位し萬物育す。

と。^(五)

これに対して、「法」は支配者（君主）が定める。「法」とは式則、規矩、權衡である。「夫れ人未だ物に交はらざるときは、則ち喜怒未だ発せず。喜怒未だ発せざるときは、則ち情欲隆からずして偏党私曲未だ生ぜず。故に其の人

物事用未だ視聽を歴ざるの地に於て、予め衆議を詳にし公平を存し、以て其の制を定む。是れ乃ち法也。法は聖人の所謂中和の説に殆ど相近し。故に法を詳にし則を建つ。是れ人人をして偏倚へんいなからしむるの術也。（治平要録五）これが「法」のなりたちであるが、ここに「法」と「礼」との近似が考えられる。しかし右の文章の後に「平泰時専ら心を政務に存し、能く人心偏倚の起る所を察し、終に式目を定む」（同）とあるから、「法」の制定は別に聖人によるのではなく、為政者によるのだということがわかる。さらに、この両者の関係をめぐって

政を為すに、徳を以て基と為し、礼を以て之れを品節し、法を以て其の式を定むれば、乃ち体用本末並び行はる。（同）

といわれるが、ここにいう「徳」なる言葉を同じ『治平要録』五の他の箇所に徴すれば、「竊に惟ふに、政の体とする所は親民に在り。……民を親しむとは民に父母たる也。……能く兆民に父母たれば、則ち其の教育中心より流出す。故に礼楽刑賞自ら其の道を得る也。……是れ乃ち天下の心を以て心と為し、天下を以て天下を治むる也。此の心を推して以て此の政を施せば、則ち至誠已むなし。是れを徳と曰ふ」があり、さらに引つづいて「博く濟ひ偏く施して費えず、愛して流れず、親しみて馴れざるは礼に如くは莫し。聖人の民を親しみ人を愛するは、礼を大と為す」といわれる。ここから徳・礼・法三者の關係位置がわかり、現実政治における「法」の意義が、既述の説明を再読することを通じて、はっきりとするであろう。

素行はそれぞれの状況にはそれぞれの「治政」（治のありかた）があるといひ、「朝廷には朝廷の治あり、武家には武家の治あり。況や中朝自ら中朝の治あるをや。外国も亦然り。古今は同じくすべからず。中朝と外国とは混ぜずべからざる也。」（治平要録四）、政治に当っては「綱紀張り法制詳に、之れに加ふるに賞罰を以てすれば、則ち曲自ら直に、

山鹿素行における思想の構成について

邪自ら正に、猶ほ蓬よもぎの麻中に生ずるがごとき也(一)(治平要録五)として、「まず制度あれ」と主張するが、それはいうまでもなく君主が社会に超出して、その政治上の便宜に従って支配の制度を設けるというのではない。

ここでの君主の行為は「世界」の道德的構成という事実^(二)に由来するものであり、それをめぐって君主の心得論が展開されているのである。

つぎに既述した「法」と「礼」との関係^(三)を想起しながら、つぎの資料を熟読しよう。

竊に惟ふに、法を立て令を置かずして、事来れば自らの知を以て之れを決す、之れを知政と曰ふ。是れ聖徳上知に非ずんば其の道を得ず。否しかるば専ら智力を恃み、之れを心に制し勞して功なし。夫れ徳義を積み、以て感化する、は人君の道也。智力を尽し、細微を極むるは人臣有司の職也。人君智力を以て政を為すは、是れ臣職に代り、君徳を失ふ也。徳喪はるれば、則ち事挙り用成るも亦其の禍必ず重し。況や天下の大、兆民の衆なる、一人の聴覽を以て其の変態を究めんと欲し、一人の防慮を以て億兆の姦詐に勝たんと欲せば、智を役すること弥々精しく、道を失ふこと益々遠からん。凡そ匠工は巧心巧手あるも、而も其の器其の人なければ、則ち大器巨室終に成すべからず。故に知政は法政の易きに如かず。夫れ知ありて徳に抛らざれば、則ち其の弊必ず察に過ぐ。察に過ぐれば則ち下情安からず。人情多くは不善なり。今其の隠れたるを索め其の著はれざるを察すれば、乃ち人人猜惑して災害生ず。人君の知は大臣近臣の実を察するに在り、政事を知るを尚ばず。是れ徳は君に在り、材は臣に在れば也(四)。

右から、君主は聖人ではないのだから、制度が法が必要なのだということがまず分る。つぎに君主には——君主ばかりではないが——その「分」があることが分る。「社会」におけるそれぞれの「部分」に人それぞれの現実的能力に基

づく固有な職務があつて、はじめて《社会》の統合 (Integration) Ⅱ 道德的、社会的の成立がありうるというのである。^(二四)
以上の説明からして現実の上になつた理想の実現という政治の目的において、「制度」の確立が第一であるといわれる事情がわかつたであろう。それはあくまで「天地」の法則への整合の行為なのである。^(二五)

(2) 君主論——君主の行為をめぐるの問題

既に見たように、《社会》が安定的に構成されていることは「分」の確立に原因し、さらにそれは聖人による「礼」の制作にもづくが、それらのすべては「天地」に淵原する。即ち、《社会》の構成は「天地」の《法》に整合するわけである。

君主の位置はその社会の構成からしてきまつてくる。

「夫れ人君は萬靈の長也。況や天下の国王は、又萬国の長の長として、天下の惣轄たり。」^(二六) (治平要録一) それ故に、その機能はきわめて大きく、その役割は重大である。

竊に惟ふに、人皆言ふ、上古は淳朴にして治め易く、後世は澆漓にして治め難しと。夫れ淳朴と澆漓は共に人君の治教に繋りて時に在らざる也。……人君淳朴に反さんと欲せば、則ち反ること何の難きあらんや。故に曰はく、治に古今なしと。^(二七) (治平要録四)

このようにいわれるところから、君主論が政治論の核として出現することは当然なのである。^(二八)
このとき君主の当為は二分される。(イ)は個人的修養——学問であり、(ロ)はいわゆる政治である。

(イ) 個人的修養——学問

(ロ)は(イ)の前提である。君主にとって学問が必要であるのは「人不^レ学ば不^レ通^二事物^一、人君と云へども不^レ学^レして聡

山鹿素行における思想の構成について

明聖智なるべきにあらず。……事物に不^ル通^セ則ち其の用法其の道にあたらず^{ニセ}」(治平要録一)の理由による。そして学問を重ねていくと遂に「天徳」に達するのである。

素行はここで「人君の学問、其の本意尋常に不^レ同^シ」、一般の人とはちがうのだといっている。それについて、

①その学問の内容は右につづいてのべられているから、次に引用する。

以^テ治^ス平^ス天下^ニ為^レ本^ト、治^ス平^ス天下^ニ之^レ道^ハ通^シ古^ノ今^ノ之^レ事^迹ニ、考^ヘ其^レ治^乱興^亡一^ヲ、^ス紀^レ之^レ以^テ聖^人之^レ道^ニ也。以^テ聖^人之^レ道^ニ不^レ紀^レ之^レば、皆^レ陷^リ異^端ニ、以^テ己^ノ心^ニ為^レ心^ト、以^テ己^ノ知^ヲ為^レ智^ト多^クに、意見まぢまぢにして其の思ふところ不^レ決^セ也。聖人の道は、権衡の軽重かかげわけ、規矩の方円をただすに同じ。更にこれを不^レ可^ク混^ズ雜^ス一^{ナリ}。專^ラ一^身の清浄を修し、虚無枯槁の高尚を云ひ、世俗の至誠無我を立つるがときは、山林游学の輩の所^ニ美^談一^{なれば}、^ニ濟^ス世^ニ撫^ス民^ニ天下^ヲを治平せしむる要道の学にあらざる也。(三〇)

これによればさきの言葉にもかわらず、君主の学問もその内容においては一般人のそれに異ならない。(三二)

②博学・詩文は——これを棄てるのではないが——君主の学ではない。

記誦詞章の学は、皆其の所^レ勤^ム、人のために君子の儒に非ず。記問之学不^レ足^クニ人^ノ師^ト一^と礼記にも出でたり。記憶のひろく詩文に頼るは、叢林の禅僧、庖弱の成童も口になれ、習に熟すれば、なりやすき事也。更に不^レ足^ク尚^レ之^レ也。但しこれを棄て退くるにはあらず。是れ又学の末流なり、利世安民の道にあらざれば、人君の非^ニ可^クレ^テ学^ノ之道^一也。故にこれを俗学と云ふなり。(同)

③「学問は只だ聖学の大理に通ずるを本といたせり。是を過てば学問読書に癖して政事急務を次といたし、議論をこのみ利口に奔り、学を弄して志を喪ふに至る、豈是れ大人の学ならんや。聖人は行の有^ル餘^力一^のとき、学^ノ文^ノこと

を示したまふ。」(同)

『治平要録』における君主の学についての意見は以上の三にまとめられる。これを、とくに学問に関して君と一般人とを区別して論じていない『語類』段階の議論とくらべてみる。

①については、さらにいう必要はない。それが君主に特殊に対するものでないことは自明であるからである。それほただ『治平要録』が君主に対する心得の書であるから、君主の心得としてだしたにすぎないと考えてよい。

②③について つぎに引用する資料から、学問は日用を第一とすべし、読書は第二義的であるという素行の考えが知られるであろう。

読書は弟子余力の学ぶ所なり。出入起居事物応接の急務を措きて、書を読むに課程を立つる、是れ学を以て読書に在りと為すなり。近世学者の弊は専ら這裏このうちに在り、是れより学と日用と差別し来る。古の聖人が学校の設は、常に読書を以てすること未だ曾て有らざるなり。(語類三四)

聖人の道に志すときは、事々物々、字々句々、都惣すべて是れ学なり。閑静に処し忽劇に処する、悉く皆究理の工夫なり。故に間断すべきなし。今問ふ所は学の志此の間に在らずして、以て学と日用とを差別し来るなり。読書伝習せざれば学ならずと為すは、尤も聖学の門に非ず。(語類三四)

つまり、右が素行の一般論なのであるから『治平要録』の場合でも別に変わっているわけではないのである。そのついでにいうと、『語類』の段階でも君主の場合はやや特殊に扱われている。というのは君主はその社会的地位からして他に対する影響が大きいからである。「学者一己一人のあやまらんは其の弊だも少なし、人君一たびあやまるときは、其のあやまりに所弊ツヒユル、国家天下に至るべし、甚だ不ラフ慎シムや。学問の余力に読書して糾明究理すべし、学問は是

山鹿素行における思想の構成について

れ読書なりと思ふべからざるなり。」(語類二二)

この素行の考え方は『治平要録』にも貫徹している。彼はここで「敬」に関してであるが、「人君一たび言ひ、一たび為^レ事^ハば、天下皆是れを議し、群臣皆是れをうかがふ。此の故に一動一挙によって国家是れをのりとし、人物是れを風俗とすべし。此れを以て精撰備に索めて軽疎の言行なからん事、是れ敬也。」(治平要録三)という。「敬」の解釈についての問題を措くとすると、『語類』の場合と考え方が同じであることが分るだろう。

君主の職務は統合であるから、君主の心得についていうならば、それは「人君の知を明にして事物に及ぼす事、知^ル人を以て重^シ」(治平要録二)とするのであり、中でも後者に重点があることはいうまでもない。

以上が政治の前提としての君主の個人的修養または個人的能力に関して要求されるものである。

それでは現実政治においては、君主に何が要求せられるか？

(四) 政治

政治はそれぞれの状況に即応して行われねばならないが、基本は聖人の大経による、即ちその根本は道徳的なのである。

竊に按ずるに、時異なれば則ち事殊なる。古義を牽き、以て変ぜざる者は俗儒の偏説也。専ら時宜に趨り、以て経ならざる者は世人の利口也。聖人の大経を本とし、衆覧の諸れを世に用ひ、諸れを民に徴^スみて、其の補あるに因れば、則ち国家の事業立^ルるに成るべし。」(治平要録四)

聖人の大経とは天地に原づく^ル法である、それによる努力は必ず果されるといふ信念がここにみられる。素行においては政治の軸心はその行為の対象^ニ人民にではなく、その道徳性におかれているのである。

「人君は唯だ道義に志を立て、世俗の説にうつらざるが如くする」これが肝要である。即ち「順道不順世俗」ことであつて、世俗多数の小人の意見を採ることが排される^(三〇)。

「人君は衆人の悦を悦ばず、衆人の畏れず、唯だ義之れと与に行く。」^(三一)（治平要録五）ここにみたような君主のあり方は素行の所説における官僚制的・機関説的な行きかたと矛盾するかのごとくである。しかし「凡そ業を勧め職を励まして事を緩くせざれば民以て酷と為し、淫行を禁じ佚楽を戒むれば民以て迫と為し、罰を重くし刑を嚴にすれば民以て暴と為し、奢を止め儉を用ひ、積聚して凶年に備ふれば民以て貪と為し、礼を糺し義を勧めれば民以て煩と為し、士を練り武を試むれば民以て乱と為す。是れ等皆民を治安する所以にして衆心之れを悦ばず、之れに向はずして以て之れを畏れ之れを毀る。」^(三二)古人曰はく、非常の元は黎民之れを懼る。其の成るに臻るに及びて天下晏如たる也。故に大政の立つは人情に拂るが如し。其の事久しく行はれ其の道大いに立つに及びて、然る後之れに拂る者は乃ち之を愛する所以なるを知り、我れを勞する者は乃ち我を佚んずる所以なるを知る。」^(三三)（同）といわれるように、義に従ふことは眞の人性によるものであり、人を愛する所以なので義と与に行く政治の確立により人々晏如となるのである。

「竊に按ずるに、世俗の治平を言ふ者、専ら衆心の向背を以てす。夫れ民は蠢々として知識なく、彼れの好向する所は唯だ情欲のみ。……天下をして皆賢人たらしめば、則ち衆に従ふも可也。天下をして賢人二にして小人三たらしめば、其れ以て従ふべけんや。又按ずるに、政は衆に従ふことあり、衆に従はざることあり、善治は向背唯だ義に之れ従ふ。」^(三四)（同）

この天地にもとづく道德中心の政治において、人民が自然のままであると、「人学ばず效はざれば、則ち情のまま

山鹿素行における思想の構成について

に行ひ、意のままに随ふ。」そこで君主の政との間に無用の摩擦を生ずる。「故に聖人の政は皆其の長其の司に因りて以て之れを教戒する也。……政は教を以てせざれば則ち民多く刑に陥り、教々教へずして急に礼を立て法を立つれば、則ち民困しむ。」(三三)

政は教によって補完されるというのである。「教の繫る所尤も重し。」(三六)(同)

以上が『治平要録』における政治論の概要である。『語類』における理論との整合性が知られるであろう。

b. 『四書句読大全』について

『聖教要録』『山鹿語類』が成ったのが寛文五年、翌六年素行は赤穂に配流せられたが、七年に流謫地ででき上った著書がこれである。

『大全』がとりあげられるのは、『語類』段階と完成段階との中間における思想を考察するためであるが、結論から先にいえばa項からして当然のことながら、『大全』と『語類』の間には変化が認められない。

それはつぎに引用する『四書句読自序』から明白であろう。

……竊に按ずるに、道は事物必然の矩、所謂物あれば必ず則あるなり。天地に明かに人物に著しくして、須臾も離るべからず。心誠に之れを求むるときは乃ち拵おぼふべからず。故に五百年の後、聖聖其の揆一なり。抑々聖経の以て之れを徴とするに足るをや。凡そ経書は聖賢の迹なり身に本づき民に徴ととみ、天地に建て、以て其の故あをを求め、而して後に道は天下の道となり、学は聖人の学となる。若し専ら因って損益せざるときは、志こころふことなきを得ず、信ぜずして自ら用ふるときは意見を免れず。学は三代之れを共にして人倫の道を明かにするのみ。故に王者の民は皞皞如として、之れを為なむる者を知らず。王道興らず微言漸く遠くして、学を以て記誦と為し、道を以て

性心と為し、舌耕黙坐して人をして驪虞如たらしむ。是れ漢・唐・宋・明の諸儒訓詁詞章の末に喪志し、性心敬靜の遠に沈痼して、竟に人を治め己れを修むるの實を得ざる所以なり。唯だ河南の程子、大学・中庸を表章し論孟を以て之れを序つづぶ。新安の朱子、章句集註して以て世に行ふ。殆ど千載に向むかたり。其の聖門に功あること又大ならずや。然れども其の本とする所、毫釐の差に起つて千里の謬に至る。故に其の經解未だ疑なくんばあらず。愚久しく二子の説を尊親し、大いに其の説の非を覚ゆ。而れども一旦之れと背馳するに忍びず、且つ切に二子の賢にして此れを察せざることを疑ふ。篤く自ら誑あやまき人を誑あやまくくの罪以て贖ふべからざるを思ひ、自ら反かへさうし深く直すこと茲に年あり。益々洞然として復た疑ふべきなきことを知り、僭踰の謗を忘れ、聞きて嘗て之れを句誦す。豈是れ志ならんや。否しからざればば乃ち学者の惑辨すべからざるなり。学者の惑辨せざれば則ち天下の人之れに帰し之に直して、以て俗と為し以て習と為し、聞く所に党し見る所に比して、聖人復た起ると雖も其の後を如何ともすることなけん。是れ臧然として其の旁に楫讓黙止すること能はざる所以なり。三七

この著書で注目すべきことは右の引用から、さらに端的には『四書句説大全・大学』中の一文「大学の經一章、一字をも動かすべからず、一字をも増減すべからず。是れ聖人至誠ちやうじつ息むなきの教に出でて、虚仮牽合の致ちよもなければなり。六経は皆大学の明証なり。天下古今の学、天下古今の治、此の一經を出でず。此れを外にすれば異端となる。学者の精力、此の一經を尽すに在り」三八から知られるように、『大学』が全經書の中核であるとの説であるが、この説も『語類』において既にみえている。「聖人の書、幸に大學經一章の全篇あり、是れ聖学の淵源にして、古人学を為すの始終なり」三九（語類三四）

それでは何故素行は『大学』を第一の書と考えるのであろうか？ その理由を推測してみると——『大学』は社会

山鹿素行における思想の構成について

の構成を道徳的なるものと考えた上で、それを実践的に図式的にあらわした書であるから、そのことが第Ⅱ章において説明された、《世界》を道徳的法則の支配下に整合的に考える素行の世界↑社会構成論、ことにその見えざる核心である思考方法の特徴と相通するものをもっていると考えられる、それがその理由ではないかと思われる。素行が『易』を尊重するのも（『易は直に全体を指し淵源を著明するの書にして、尽せり至れり。』〔語類四三〕）同じ理由であらう。

c 『論居童問』について

『論居童問』は寛文八年に著わされた。全文は七巻から成っているがその四までは「学問」と題されており、五以下は「治平」である。これは政治論であり、その意味で『治平要録』につながる性質のものと考えてよい。前半は素行における学問一般について述べられているのであるから、そこから素行学の原理的部分をうかがうことができる。

ここではまずこの部分について『語類』における素行学の原理がいかなる状態にあるかを検討する。

(1) 「聖人」および「聖人の道」についての議論に関して素行学の原理論を検討する。

「天地人物」的世界における聖人のポジションは何か？ 本書中において素行は詳しく説いている。即ち、以下の通り。

陰陽五行相交りて萬物の用あり。陰陽五行は天地において全き故、形氣あるもの皆戴^レ天^ヲ、踏^レ地^ヲ、天地の外に不出^ズ。是れ天地を父母とし乾坤を本といたすのゆゑ也。凡そ天は氣也、故に昇りて不^レ息^ズ、其の象圓大にして覆^フ萬物^一。地は形也、故に降りて無^レ疆^ニ、其の形厚博にして戴^ス萬物^一。其の中精の氣は生^ス人物^一、偏塞は土石となる。

天に日月星辰をあらはし、地に山嶽江海を顕す。人に賢愚男女之品、物に草木・鳥獸・魚蟲をなし、風雨寒暑往

来消長して昼夜を正し、或は順にして四時ととのひ、或は雷鳴震動して風雨を起し、山を崩し川をそこなひ、人物をいためて疫病・火事・乱逆・鬪諍をきたして、天下是れがためにくるしみ、天変あらはれ地妖生じ、人怪あって不思議をなす。然れども昼夜日月の盈虚、氣候の消息、つひに變ずることあらず。是れ天地の至誠、天地の天地たるゆゑにして、生々無^キ息造物者の無尺藏、悠久にして無疆の道也。聖人これに法^{のつと}りて天下萬世の皇極を立て人民をして是れによらしむるゆゑん也。^(四二) (謫居童問三)

いいかえれば「聖人萬物の道を立て、礼を定むること、是れ至誠より出でたり」^(四三) (同)である。ここからして「聖人の道は至誠の全体也」^(四三) (同)といわれるが、それは「萬物を以て為^ス萬物」す、つまり萬物の本体が一つであるとしてそれらを一色に塗りつぶすのではなく、「使^ス各^ニ各^ニ其^ノ性」^(四四) (謫居童問四) さらに「天下の人の性を尽さしめてそれ^レの用をとげ、其の材其の徳を全くせしむ。天下の人性を尽すゆゑに、萬物各、其の性を尽すことを得て、五穀能くみのり草木能くさかえ山川能く処を得」^(四五)るの道である。(謫居童問三)

このようであるから「聖人の道」は固定したのではなく、天地の誠である点においては變らないが、世の推移に應じての變化がある。つまり聖人の教は洪大であるので形がきままっているというわけにいかない、それは人が気づかないほどに大きい。「聖人の教に形名なし。形名なきゆゑに人は是れをしらず」^(四六) (謫居童問二)

聖人は「天地の化育を賛」けるのだから「天地と參」であり、「天地の心」ともいうべきのだが、「但し天と一体とは難^シ云^ヒ。……聖人といへども人の氣質を受くるがゆゑに、人類を不^ル可^ル離^ル也」といわれる。^(四七) まさしく素行的の考え方である。

かくして一般の人は「只だ聖人を以て規矩とすべし」^(四八)。(謫居童問四) 聖人にならえばそれでよい、ということにな

山鹿素行における思想の構成について

る。

それはなぜか？ 天地の「誠」とはいわば道徳的自然法である。それは《世界》の全体を根源的にはあるが一定の型にはめこむことなく支配している。そして、それは「聖人」の教を媒介として《社会》を律する実定法をうんでいる。

……仁は人の道にして義は時宜に通ずる也。このゆゑに方円曲直平とも並び行はれて、天下の道可立。……こを以てあはせ案ずるに、天地人物如^レ此ならざれば不^レ叶の道、是れ誠也。此の誠をのり（則）として、今日の道を立ててのりといたせることなれば、聖人の教此の二つ（仁と義＝仁義と権謀）を全うして、其の時に従つて其の道をなすにありと可^レ心得也。^{（同）}

この「誠」の道にはいることは格物によって可能である。^{（補註）}（その論理は前章の『語類』についての敘述から知られたい。）

〔補註〕『童問』においても「聖人は学びて至るべし」、学問によって誠の道にはいりうるとのことは保証されている。

「人は天地の中を受け五行の秀気をもち出でければ、能く人に従ひて能く学ばば、善人となり賢人君子ともなりぬべし、至りては聖人の地位にも^{（四九）}升りつべし。此の下知我れにあり、是れを知恵と名付くる也」〔論居童問一〕また「蓋し聖人は只だ人論の至極にして全く人にかはれることなし」^{（五〇）}〔同〕

ところが素行は「只だ学者格致の実うすうして、旧習ふかきゆゑ」——この言葉はその論理からいえば、格致を十分にすれば聖人に到りうるのに……というわけを含むが、実際には経験的にいって誠の道に在るまでの格致はとてできない、聖人になれるというのは単に論理にすぎないので実は見込がない、と素行は考えている——「誠の道に入ること不^レ叶也。自らの臆見をやめて、

聖人の言行を以て言行の則とすべき也」というのである。(五二)

いまここで「聖人」および「聖人の道」を例にとつて点検したが、『語類』の場合とくらべて、素行の思想の基本には別段の変化は見当らない。ただ、感じられるのは「誠」に達するの道が事実において閉ざれようとしていることだ。これは弾圧をうけた素行の考えの基本には変りはないが、自然法的とも考えられるようなその思想が社会体制に次第に密着していつて自然主義へとちかよっていることのあらわれであるのかもしれない。そもそもその構成からして素行の思想にはそのような傾向があつたのだ。

一方『源原発機』にみられるように《世界》を法則的にみる傾向が強められるとしたら、この思想はいったいどのようなものといつてよいのであろうか。

(2) ここで素行が理想的としている政治の状態はどのようなものであるか？
それに答えるのが次の文章である。

凡そ聖人の道、恒久ならざれば、其の化をしくことを不_レ得也。只だ一旦に人の趣き向つて喜びたのしむことをなすことは易くして、久しうして其の徳に化すること難し。……されば恒久に民化して、上の徳のおよぶ、是れをまことの至治と云ふ也。必ず一時の悦をきはめて、これを以て、民化せりと不_レ可_レ思也。久しうしてその民安んずるときは、まことの化と云ふべき也。……教ふること久しくして、其の化民に及び天下に満つる時は、その化又久しく化して、天下の変あるべからざる也。天地も久しうして、その化萬物に立つ也。……聖人の世を治むる中にも、天下の悪人小人なくんばあらざれば、一旦利を得ることをもよほして、災をなすことありといへども、元来根ざしふかき聖人の政ゆゑに、悪人小人つひにその志をとぐることを不_レ得、その中に聖人の礼日日におこ

山鹿素行における思想の構成について

なはれ、いつとなく天下の萬民これを行ふに至るがゆゑに、君子の道は長じ、小人の道は消して、天下悉く春の臺うたなに遊ぶあそぶにことならざる、是れをまことの泰平と可かレ称よ也。(五二) (謫居童問七)

そして、それに達すべき政治の基本姿勢は「萬民の治に品多しといへども、其の至極の治と可かレ称よは、人民の心安くして、そのわかち明にして不かレ可かレ惑わづ、これを以て至極と称すべし」(五三) (同)、分を確定して人心を安定させるにあ(補註)る。

〔補註〕この政治の理想への基礎的条件として「人が安んじている」ということがある。これは古来、政治の目標となってきたが本當にこの目標を達成するにはそれぞれの部分に適當する政治の仕方というものが必要である。それが「聖人の治」というものだ。

「古今天下の治、その極、大方安を以てきはまりとして、明に至ることあらず。安と明とを兼ねることは、聖人の治に非ずしては不かレ得ずレ之レ也。……鳥獸を檻に入れて、衣するに錦繡を以てし、食はしむるに人の美味を以てすといへども、鳥獸これに安んずるにあらず。人を治むるの道も亦然り。人々の品位に因つて、其の安んずる処(五四)也。」(謫居童問七)

「凡そ聖賢の治、下民を以て君子とせず、君子を以て小人とせず。各々其の分によつて其の政あり。」(五五) (同)

そこで右の二つをつなぐのが実際の政治なのであるが、「政は事の不かレ起ま前まへにあらかじめ設くるがゆゑ、変に及んで惑ふことあらざる也」といわれる。後に起るべきすべての事に対応しうる装置が要求されるわけである。だが、それら将来する事変は予測可能であろうか? 「事の変は難た計けに似たりといへども、古今の間、天下に有り来る処の変化、是れ又定まれることあり、天変あり、地変あり、人物の変あり。天変を考へ地変をつもり、而して人事萬物の変を考ふれば、その変明にして通ず。但し天地の道は遠くして定まる。故に其の変これをはかるにやすくして、変多からず。唯だ人事の変近くして多し。然れども情をはかつて、その変をおす時は、無かレ不かレ明め」である。全ての変事に対

する予測は理論的に可能なのである。故に「聖人易を畫して、天下の変を考ふること八つに不出^ズ。而して其の末六十四に尽せり。故に人君心をつくして是れを察し、其の変の不^ル来^ラごとく思慮あつて、変來る時は是れを防ぎ、是れを守りて、能く正しからしむる、これを政と云ふ也。されば恒例平生の政に、乃ち制^{スル}變の仕置を含み、文武剛柔相備ふ。これまことの政道と可^キ謂^フ也」といわれる。^(五六)この諸變事に対応しうる「制度」が予めつくられていることが必要だといっているのである。

かかる制度さえあれば……「其の事皆予め制せるがゆゑに、事来れば忽ちわかつて滞^ス」^(五七)（論居童問七）らぬ筈である。^(補註)

〔補註〕右は、聖人による完全な制度の論であるともいえる。これと前章『語類』段階における、君主が聖人であれば特に制度は必要でないが、一般には凡愚であるから「制度」が第一に必要なだ、という論との関係はどうか？

ここでも君主^(五七)聖人の場合には「制度」はなくてもよい、といえるだろう。（但し「聖人の無事易簡は千鍊萬鍛の間より以て出生す。」論居童問七で「制度」は聖人の行為そのものに built in であり、invisible であるにすぎない。）またもし「制度」が作られるならばここにいわれる如くであろう。さらに君主が聖人なら「制度」はなくてもよいが、凡愚ではそれなしにはやっていけない、ともいえる。だが「童問」では政治の実際が多く語られる。その関係から「童問」においては、モデルとしての聖人は君主が現実的に要求されていることそのものをしたとするのがよいと、素行によって考えられたのであろう。そのために表現の上で喚びがいが起ったと思われる。理論としては別段問題はない筈である。

素行では聖人は、現実的には、一般の人のというよりは君主のモデルであり、君主は《世界》における聖人的の役割をになわされている。つまり、君主は一般の人とちがった特殊な役割・地位をもっていることになるのだが、そうした場合『大学』の「修身齊家治國平天下」という連続的な政治倫理が問題となってくる。

山鹿素行における思想の構成について

既に検討したところによれば、素行の考えではそれぞれの人・物にはそれぞれに即応した道があって、それらは根幹である「天地」の道の分枝であるが、現実的には個別である。

さらに素行では、道徳的人格としての「君子」に対して、「一人一己の安んじ樂しまんことは君子の是とする処にあらず。唯だ天下の萬民をして各々其の安んずる処に安んぜしむるを以て大道と云ふ也。」^(五六)（謫居童問五）と個人のモラルを超えて、天下の萬民を安んぜしむるということが求められる。

右からして君子の道とは結局、為政者の道に外ならぬことが知られるだろう。聖人の道とは、右の引用文のすぐ前にある文章「聖人の道、天下の人民をして其の処を安んぜしむるにあり。」^(五六)の表現をもっとも素直にうけとれば、一般の人はそれから除外されていることになる。

とすると、この『大学』の綱領は素行の立場からは文字通りには肯定できないことになる。しかし『大学』第一主義の素行においては、この二つは整合的に解釈されなければならない。^(五九)

『語類』では修身・齊家と治国との直接的な関係をめぐって、「家は天下郡国の本也、天下と云ひ郡国と云ふ、皆是れ家より出でて又家に帰す。……一家の治平を調和なり難き時は、郡国の衆、天下の大、何を以てか能くこれを治平せんや。然れば天下国家をつづまやかに致せるは家にして、家をつづむるときは此の身也。身を修めて聊か天地に不_レ違人を聖人と云ひ君子と云ふ。身を修むるの人天下国家における、何の有_レ不_レ成んや」(語類一一)といわれた。この解釈では、朱子のそれと異り、修身↓平天下の原理が一貫しているから連続しているのではなく、家は天下国家構成の単位であり、また集約すればこの身であるとし、一方、修身の完成は「聖人」を意味するから、身を修むるの人ならば天下をもよく治めうるという論理で、いわば問題を回避しながら自己の主張を通すと共につつまを

合せようとしている。

『四書句読大全』では「指す所の家とは、是れ国を治むるの君を指すなり」といふ。

『論居童問』五では素行は宋儒の見解に反対し、宋儒は「身修まる時は天下の治平忽ちこれあり」とこの二つを直結して考えているが実はそうではない。平天下の路はたしかに修身からはじまるが、『大学』には「身修而后家斉、家斉而后国治、国治而后天下平也」とあるのであってそれらは直結するのではなく、その間には二つの段階があるのだという。だが、こういった後で修身—齐家—治国—平天下という順序をのべた後、「然れども人々をさめ家々を斉へ国々を平均せんことは、只だ其の道理を云ふのみにして」実際にはその理窟の通りにはいかないのであるから、「堯舜と云へども猶ほこれをやめりとしつべし。」これは実は、「大学のしるす処は人君の上について論ずる也」といっている。また「大学に出づる処の修身・齐家・治国・平天下と云ふは、人君の身家国をさして云へる言なれば、家とさす処甚だ広し」(論居童問五)ともいっている。これらは結局『四書句読大全』の意見と同じである。

これらの見解をみるに、一見『語類』段階から『童問』または『大全』段階へと、思想の重要な部分について変更が加えられたかのごとくであるが、その原理においての変化はないことが分る。

但し、後者の方が——政治を論ずれば当然のことであるが——原理論よりも實際論にかたむいてるとはいえる。

そもそも素行の論理では『大学』の Schema にあてはまらないので、『語類』ではまがりくねった論理をつかかって一応つじつまを合わせているし、『童問』でも『大学』の原理を認めているわけではない。ここでは『大学』尊重の念から一応その論理が尊敬されているにすぎないのである。

結局、実践的・現実的というならば『大学』は君主のためのものだというのがその主張である。

山鹿素行における思想の構成について

ただ問題を一般にかえていうならば、素行の思想全体は別に君主のためだけのものではないのだから、修身↓聖人は一般人の当為である。それ故『大学』を君主だけのものとして限定することには当然抵抗があるだろう。それが右の『童問』からの文章では「只だ其の道理を云ふのみにして」、原則としてはそうなのだが……という表現となっているのだと思われる。だがここまで来れば、人民の道徳的知性に対して道を説き義をあきらかにして人民を教化し以て治国平天下の実をあげようという伊藤仁斎の所説を、「是れ百の孔子と雖も亦能はざる所なり。」（辨名下）と批判した徂徠の立場まではそれほど遠くないであろう。

「政治的態度」についての論

「其の道正しき時は、一国の民皆そしると云ふとも、これによって改むべからず。天下の人そしると云ふとも、これによって変ずべからざる也。」^(六五)（謫居童問七）

これが原則的態度といつてよい。しかし、「民不_レ信_ハはその政不_レ行_{（同）}」^(六六)、「人情に不_レ通_セ時は、その法つひに不_レ立_タ也。」^(六七)（同）である。とすれば、右の原則をどのように適用するかが問題となる。

むしろテクニカルな解決への議論としては人民の動向を先取りして、これを制するというのがある。「良君の政は常に民情に先だつて政を立て、而して民情を計る_{（六八）}」（謫居童問六）。が、それは殆ど技術論にすぎない。素行は政治の「術」は排撃するから、これなどは右の原則的問題についての解決策とはなりえない。と同時に全く「術」なしの政治というものも現実にはありえない。

ここで「其の道」が正しいかどうか？が問題となってくる。君主が自ら正しいと思ってもそれが本当に正しいかど

うか、が何故分るのか？という問題である。君主——その職務に従って「聖人」的な仕事を強要されているが——も人間であり、一般人も人間である。とすれば一般の人にも君主のまちがいを指摘しうる可能性がある筈である。だから君主以外の人の意見や動向をとりあげる必要もあるだろう。

このことについての素行の一般的な考えは「……次に政の是非を考ふること、その心得あり。第一人のそしりをきいて其の実をただし、第二に民の向背を考へて、其の実をはかり、第三に天時地利を詳にして、其の是非を可^ル知也^{六九}。」（讒居童問七）にあらわれている。

もっと具体的にいえば、「衆愚の譎々たるは、一賢の唯々に不^レ如^カ」であるから必ずしも民の向背の量に気をつかうことはない、問題はその質である。賢者の向背をこそ注視しなければならぬ。「民に上下あり、人に知愚あれば、上民は必ず知あり、知者はものにおもんばかりあり。故にその知あり慮あらん輩の是非を以て向背とすべし^{七〇}。」（同）また群臣の意見を無視してはならない^{七一}。

この「政治的態度」についての議論から、素行における「政治」とは与えられた正しい道に従っての行為であることが知られる。人民の動向に対応するということは第二義的なことであるにすぎない。

天下の事物、礼あらずと云ふことなし。所謂有^レ物有^ル則也。萬の事に品々を詳にして、その定礼を究むるときは、人民これにまどふことなし^{七二}。（同）

それ故に君主第一の職務は礼を行ふこととなる。「人君礼を行ひ玉ふを以て本とす。礼定まって正しからざれば、君臣上下の名分しるべからず^{七三}。」（同）

山鹿素行における思想の構成について

また、このことに関連して、「政は以^テ愛^{スル}人^ヲ爲^ス本^ト。人を愛するに正^シ礼^ヲ名分^ヲを明にいたさざれば、人必ずその職を忘る。当分は別条なしといへども、其の弊久しき時は、上下の分みだれて名分たたざるもの也。四民の制を嚴にすることは、愛^{スル}民^ヲの切なるより起れり。」(同)といわれている。人民を階級的に区分して、それぞれの区分(階級)に適合した規則にのっとって支配するのが君主の職務Ⅱ統合だからである。

それでは、なぜ人民を一律に扱わず、これを区分し「四民の制」などを設けようとするのか？

問 民を悉く道に入ることまことの政たるべしや。

答 民を道に入れ、明德を明にするの説は、宋儒新民の説にして聖教にあらず。博^ク施^テ濟^ス衆^ヲは及ぶべきことなりといへども、堯舜すでにこれを病めり。況や天下のいかなぞ人々明德を明にするの説あらんや。この道甚だ易^カ簡^ナにして通じやすしといへども、父これを子に伝へがたし。されば堯・舜の子に円朱・商均あり。……一家既に然り。況や国家をや、況や天下をや。(下略)(^{七五} 謫居童問六)

ここで素行は「宋儒新民の説」を排しているのだが、「博^ク施^テ濟^ス衆^ヲは及ぶべきことなりといへども……」とか「この道甚だ易^カ簡^ナにして通じやすしといへども……」などといい、実はそれが理想のだが……ということを暗に前提して、その上で、それができない、不可能であるという原因を現実の人性そのものに求め、その現実に応じた最良の——だから同時に、やむをえざる——政治の方法が「階級的区分」↓「統合」であると考えていることが推定される。だから、なぜ素行が階級的区分を必要とするかという点、理想を直ちに実行しようというのは人性の現実に適合的でないから、かえって理想は実現されえない、それ故、宋儒の説は非現実的であって否定されるべきである、そして現実の人性に適合した政治の方法は一見、理想へは迂遠な回路をとるが、かくしてはじめて理想に到りうる、そこで一律

の支配はさけられ、「階級的区分」↓「統合」という迂路がとられることになるのである。

だから、宋儒の説と素行の説とはその奥にひそんでいる基本的な方向、政治の根本をあくまで道徳的のものと考え、ることにおいては一致するのである。

「礼を行う」ことを第一とするのは、この階級的区分を前提としての必要からであるが、そもそも△世界▽↓△社会▽が素行においては道徳的構成として考えられているのであるから、政治全体がそれに従ってみられるのである。そのことを示す例文をあげる。

問 古は公家一統して天下平也。頼朝卿已来は武家一統して又天下平也。其の優劣善悪是非いづれを以て定めんや。

答 公家一統して天下平なる時は、朝廷に政務正しく大臣に輔佐の材逞しきを以て也。朝廷歌舞を事とし遊宴を弄び玉ふゆゑ、政事次第に衰へ国家の時宜不_レ明、乱臣乱_レ世_{コト}やまざるを以て、武臣これを静謐して政を朝廷にかへすといへども、朝家つひに不正、このゆゑに武臣執_レ政、天下の権を握る。凡そ天下の治乱は公家・武家によらず、唯だ道を行ひ乱を定むるの人天くみず。天くみする時は、天下の神器自らをさまる。……武家は政道を宗とし道をたぶし義を本とし、天下の安否を以て任とす。故に天下の治平日々に新也。(謫居童問五)

この資料は同時に有徳者君主思想を示しているが、またそれは武家政治に現状の肯定に連っている。

このような君主のポジションから、君主に対しては、その職務に附随したものととして、「聖人」(天地に参たる状態)への修行が要求せられる。

凡そ為_二天下之主者_一天也。繼_レ天者君也と穀梁に出でたり。天子者与_二天地一参_一と礼記にこれを出せり。ここを以

山鹿素行における思想の構成について

て考ふるに、天地その徳正しくして其の行無^{グロトシム}レ息^{コト}。故に萬物自ら順正なり。然れば人君亦心身を先として、心をもんにし身を勤めば、天下国家自ら治平せんこと不^ルレ可^{カラ}レ疑^フ也^(ハ七七)。(謫居童問六)

この文脈からして「天変地異は人君ならずして是の責をうくべきゆゑなし」。(謫居童問七)と天地人物すべてに關する責任が君主に帰せられることになる。君主は聖人への修行を課せられるといつても、それは単に一身内の修養にとどまらぬ。君主はその職務の上からして「身これをつとむと云へども、これを外に及ぼさざれば不正」(謫居童問六)

といわれるように、その学問・修養は「学者」の場合とちがつて実際に即して行われる。即ち、「人君の学と云ふは、右のつとめ(政務—引用者)を以て天下国家のこと、古今の制令、遊宴の礼をただし玉ふを以て学と云へり。外に学と云ふことあらざる也。文学の学問は、閑暇あらんとき古今を考あらしめ玉ひ、聖人の道を知り政道の大綱を正し玉はんとの事也。政をおいて文書を弄び玉はんは玩物喪志の戒たり」(同)といわれるのである。これは専ら書物によるのではなく、事物について格物をするのが学問であるという『語類』以来の素行の論理の貫徹にほかならぬ。

はつきりいえば、君主は別に「聖人」だけの道德的完成度を達成する必要はないので、結果だけが「聖人」が治めたのと同じであればよいのである。そのためには君主はどうすればよいか？

時代によって損益あることは聖人の教也。故に古の明君賢將の政事を師として、今日の人情事変を考へて礼楽刑政をなすを聖人の教と云ふ。只だ古来のためしを必とし、又当時の作法を事とするは、共に聖人の道にあら^(ハ八二)ず。

(謫居童問五)

あくまでも聖人をモデルとして、古代の制度(礼楽刑政)を今日の状況に應じて変更・修正すること、それが君主のなすべき行いであることが右から知られる。

それが「礼」を行うことであり、「制度」をたてることとなるのである。「古の礼、中古に至って変ず。中古の礼、今に至って変ず。然れば、其の時代にしがたつて礼を不_レ用_レ時は、礼不_レ応_レして必ず災害来るべし。礼樂征伐は自_二天子_一出づる時あり、又諸侯・大夫より出すことあれば、是れ皆時宜あり。唯だ損益する処と損益せざる処とを考へて、今日の律令を立つること、明君の要也。」(謫居童問七)

『謫居童問』は『治平要録』への路を歩むものと考えてよい。政治論が『語類』からみるとかなり現実的になっているが、その原理においての変化は認められない。全体の論における「君主」のウエイトが増大していることは顯著なちがいであるが、それは『語類』段階以来の素行の政治論の構造からみて当然のことである。このことは本節の標題が示すところであるが、素行の思想の理論的性格は既に『語類』段階に基本的に決定せられていることが本節の検討を通して知られるのである。

2 原理論の進展

——『原源發機』および『原源發機診解』について——

著述年代は不明であるが『原源發機』は延宝六年(一六七八)、『原源發機診解』は貞享元年(一六八四)以前に成ったと考えられる。^{八三}延宝六年には素行は五七才であり(同三年に赦免されている)、貞享元年には六三才でその翌年に死んでいる。

これらの書は素行が cosmology を最も理論的にのべた唯一つの、最も晩年の書であるが、その内容は『語類』にあらわれているものの直線的な発展であると考えられる。

山鹿素行における思想の構成について

それがここでこれらの書を取りあげる原因である。さきに『語類』について検討したところによれば、素行は「天人人物」―『世界』を整理とした体系の下にとらえていた。しかし、それは随時に彼が語った言葉のうちからこの問題に関した部分を綜合することによってはじめて知られたのであり、まとめてこれを一つの理論的著作として著わしていたのではなかった。

その内容は以下に紹介するが『原源発機』は『語類』においてはまだ *amorph* であった彼の *cosmology* が結晶したものと考えられ、素行における思想の発展であるとともに、晩年の思想を支える力強い柱なのである。これらの著書―『原源発機』とその註解としての『諺解』―の性格を検討することによって、実際の立場からかかれた他の著作―たとえば『治平要録』―のよってたつ基本的な立場をもはっきりさせることができると考えられる。

『原源発機』は上中下の三巻から成る。上はその総論（『諺解』では綱領という）である。中は『世界』（*cosmos*）が展開する理論を一〇箇の象と五箇の図によって説明している。

下、中では「象数の総図」を中心として八象↓六四象↓五二二象の展開を説明しているのであるが、下ではこの本源から道学への展開を辞によって示すために六四象に対応する六四の繫辭があげられている。

このように中と下とは上すなわち原論の説明であるという関係が成立つから、小論の目的からすればその考察の対象は上に限定してよいと考えられる。

まず素行は『原源発機』において、『世界』がいかんして構成されているか、についてどう考えているか？

彼はつぎのようにいう。

一は一・二を生じ、二は三・四を生じて、五・六・七・八成る。各々八を生じて六十四變有り、各々八を生じて五百十有餘成る。互に相倍ばいし蕪し、相什倍して變通ず。能く其の類を推すときは、則ち古未だ曾て有らず、今未だ之れを見ずと雖も、後世須らく必ず此の等有つるべきが如きは亦蔽ふべからず。八四

《世界》の構成が基本的にこのように考えられるとすれば、修身から平天下までが條理に従って明らかとなることは当然であろう。それ故、素行は右に引続いて「今夫れ修齊治平の要は、本末に因りて其の度を推すに大なるに、此の八有り、細なるに此の六十四有り、微なるに此の五百餘区有り。修理燦然として、天機免るべからず。」八五というのである。

ここに素行がいうところが事実であるとしても、このことはどのようにして人が知ることができるのだろうか？ 「形象」はその必要からしてつくられたのである。

噫、天機の妙は焉れを泄らすべからず、敢へて焉れを泄さざれば後世伝ふべからず。此に於て形象成る。

素行はこの本文を解して「……聖人黙して識り言はざるときは、則ち此の道唯だ天地に在りて、後世終に之れを知るべからず。後世之れを知るべからざるときは、則ち天地の妙人物と相間隔し、此の道伝授すべからず。聖人此に於て象を設け形を図し、暫く天地の機を寓す。後世の聖人之れを得之れを索め、初めて此の道を知るべからんと欲するなり。」八六（「諺解上」といい、具体的な解説を行っている。そして、さらにつづけて素行はいう。

形象の画は自然の道なり。然らざれば乃ち道建つべからず。

外国の聖人卦を畫し、象を図し其の端倪を著はす。所謂伏羲の画なり、文王の卦なり、周公の多ちなり、孔子の繫

山鹿素行における思想の構成について

辭なり。八卦相因りて萬変尽く。^(八五)

凡そ周易の書は、其の畫八にして相因り相累^{かさ}りて六十四と爲り、其の多三百八十四なり。此れより相推して之れを論ずれば則ち萬物の変以て之れを尽すべきなり。^(八七)

善く之れに通ずるときは、則ち天下國家を治むること其の掌^みを示るが如し。故に夫子の聖も亦數年を假^{かり}の嘆^{なげ}あり。^(八五)

往古の聖人、此の畫象に於て天下國家の変を尽す。故に此の書は聖人相統いで其の象を^つ爲る。故に善く此の實に通ずるときは、則ち聖人の道悉く尽く。此に於て天下國家の治平其の尤も容易なるに^{たり}足れり。^(八七)

これが『原源發機』の核心であり、即ち素行の思想を極端にまで煮つめた、その主要な骨髄である。しかし、素行はなぜかかる『原源發機』などというものを書き残したのか？ それはもっと先きまで読んでみなければ分らない。

彼はこれが著作された事情をつづけてかいている。

「既に後世となつては聖人でなければその事情は分らないので、人は文字の上だけでその意味を解している。文字にあらわれたところから全てが分るのなら人々はそれを了解しうるのだが、実は聖人の心は文字の外にあるのである。『易』は本当は修身から治国平天下に至る全体の道について、これを明らかにするものなのに、文字の表現にだけ関わっている世の学者はその真実を知ることができず、世々『易』を占卜の書としている。『易』は後世でも重んじられてはいるけれども、皆卜筮の書と思つているから、それによつて修身齊家治国平天下の道に通じ政道の変正を知る者がないのである。ここにいうような学者たちは私の畫象の説が『易』に似ているというので『周易』の真似をし

ただといっている。だが、私は聖学の実によってその源を原ねその機を発してはじめて聖人の『易』がここにあることを知ったのである。もともとは私は『周易』の真実の意味が分らなかつた。もしそれがよく分つていたら自分で余計な説などはたてなかつたらう。ただ私は少しばかり「天機」を世に知らせようとし、そうして大いに聖人の意をこの世に遺そうと希望したので。だからこの畫象を作り辭を書いたのだが、かくしてはじめて自分のしたことが実は『周易』において天機が泄らされると同じことであると分つたのである。こういうわけで私のあらわした象数は大いに『易』とは異っているが、その結果としては聖人の『易』と同じなのだから、その用は一致している^(八六)のである」と。

素行が自らの行為を聖人に準じて考えていたことがここから知られる。そこには素行の抱負が示されるとともに、そのことから「聖人」が歴史的・一回的な存在ではなく一般的存在であることが確認される。

つぎの問題は『原源発機』と『語類』との関連性である。

(1) 『語類』から、『原源発機』で展開される cosmology へそのまま真直ぐにつながっていることを示すのはつぎの資料である。

八卦の生ずるや、其の次序を以てすれば兩儀四象を生じ、四象八卦を生じて乾・兌・離・震・巽・坎・艮・坤と成るなり。其の象は天沢火雷風水山地にして、八卦は八卦を得、六変して六十四卦と成る。其の間天地萬物の情、尽し窮めずといふことなし。只だ天地水火山沢雷風を以て、或は純に或は雜に、或は下に居り或は上に在り、以て変易交易の象を著す。先王君子を修め家を齊へ、国を治め天下を平にするの用這裏に出でず。故に夫子の象に於けるや、每卦先王君子后上大人に充て、説卦に於けるや事物に充つ。先王君子の身家国天下に於ける

山鹿素行における思想の構成について

や、一事と雖も詳に其の象を窮め其の理を尽し、而る後に施し用ひて萬世の法と為す、以て之れを鑑るべし。^(八九)類三四)

これをみれば既に『語類』段階から、『原源発機』であきらかになる cosmology がほぼかたちをととのえていたことが分るのである。素行学は『語類』段階で事実上、形成されたということが出来るわけである。

(2) 『語類』との内容の関係で

上天下地、物其の中に在り。天動きて息むこと無し、故に長久なり。地留まりて息むこと無し、故に厚重なり。人物互に根ざす、故に究り無し。^(九〇)

人間的世界すなわち社会の論のための前提がこれである。そしてつぎに人間が登場する。

人は道に由りて行ふ。道は礼に因りて立つ。^(九〇)

この『發機』の二句は人間の実践の根幹を一言であらわしている。

また「聖人」については、「動くべくして動き、静かなるべくして静かなる者は聖人なり。」^(九〇)『諺解』に「是れ天地に則り陰陽を包めばなり。」^(九二)天地の法則に合致するからだ、といわれ、つづいて

故に能く萬物を成すに至れり。^(九〇)

萬物を成すとは、聖人天下を治むれば則ち萬物各々其の性を尽し、一物一事の用皆其の則に中る、是れなり。

……是れ聖人の天地に参る所以なり。^(九二)

と「聖人」と「天地」との一体性が強調される。それ故に「道は古今に通じて廃せざるなり。……人物道に由らずんば長久ならざればなり。道は言を以て之れを尽すべからざるなり。……天地に充つればなり。」^(九〇)と「道」の時・空的普遍

妥当性が主張される時、「道は其の形なし、聖人初めて礼を立て、道皆之れに寓す」とか「道は聖人の立つる所なり」などといわれるのである。^(九二)

そこで「天地」と「聖人」と「道」との関係についての素行の意見は「道敢へて言はずんばあらざるなり。何を以てか敢へて言はずんばあらざる。言はざれば通ぜざるなり。言はずして行ふ者は天地なり。言ひて通ずる者は聖人なり」^(九〇)である。「聖人」があつてはじめて元来無形の道が可見的に実現されるという主張である。

これらの意見・主張はすべてが『語類』段階において既にあつたものであり、それを整理したものである。『語類』にくらべての相異点は「聖人」が「天地」と一体である面だけが前面に出て、人間と隔離されているとの印象を与えることである。しかし『語類』での主張をそのまま理論的に抽象化したとしても『発機』のような表現になるとも考えられる上、素行が『発機』を著わした自らの行為を聖人のそれに擬していたところから、このことは緩和されているといふことができる。

以上で、『語類』段階における素行学の構成が後期においてどのように変化するか?という問題を限定した上で、「後期における素行学の検討」を終る。

後期においては、素行学を構成する「部分」における拡充、所説の理論化の諸現象は著しいがその思想の骨組としての理論には基本的に変化がみられないことが知られた。

〔註〕

(一) YSZ 14・六五五―六

(二) 理想的政治の反対語としての、例えば「俗治」がただ治ま

つてさえいれればよいという觀念である、即ち「俗治は唯だ治を以て宗と為す。故に礼義立たず、道徳存せず、詭遇して獲を貪り、之れが為に範とするを知らず、是れ成功を以て君子と為す

山鹿素行における思想の構成について

ものにして其の論卑し。」(治平要録四、YSZ 14・六五六)とあることから、さらにまた「夫れ大綱は大経也。大政は大事也。養民の知る所に非ず、庶民の悦ぶ所に非ず。其の政迂遠の如く、利ならざるが如きも、久しく行はれ遠く及びて、人物其の範を納るるを知らざる也。今夫れ庶民は財散じ物施し、飲食佚楽に非ざれば称誉せず、善治と言わず。故に人の誉れを好み民の驩びを求めば、則ち政体廢る。所謂君子は道德に依りて世人に阿らず。」(治平要録四、YSZ 14・六五七)などから、素行における政治の理想的姿勢が示される。

(三) II章2節参照

(四) YSZ 14・六五八

(五) 以上、治平要録四、YSZ 14・六九六―七、但し、この「礼」についての素行の考えは『語類』段階と同じである。一、二例を示す。

「礼は事を制する所以なり、節に中る所以なり。易に曰はく、『天尊く地卑しくして乾坤定まる。卑高以て陳なりて貴賤位す』と。是れ礼の自然天地の能く長久なる所以なり。……礼は聖人其の節に中るを制し、以て其の儀則を定むるなり。」(語類三七、YSZ 9・四九二)

「礼は民の由つて生ずる所なり、中を制する所以なり、事に即くの治なり。礼を知りて礼を行ふ者は聖人なり。」(聖教要録中、YSZ 11・二〇)

(六) YSZ 14・六九九―七〇〇

(七) YSZ 14・七〇〇

(八) YSZ 14・七〇三

(九) YSZ 14・六七九

(一〇) YSZ 14・六五九、政治のありかたは時宜(状況)に随うという。

政治の方法において「或は先^{ユシツ}文、或は先^{ユスル}武は共に時代に随ふ事なり。是れ三代の所^ル因^ル所^ル損益^{スル}なり。俗儒の説を用ひば、無^レ所^ル損益^{スル}、専ら古の道を守りて時変に不^レ通^セ也。……されば聖人は、王^ヲ覇^ヲ阿^ラつながら用ひて時宜に従つて損^ス益^ス之^レ。」(治平要録一、YSZ 14・五八九)

時間的空間的に異つた△部分▽もすべて「天地」の△部分▽であるから、そのそれぞれに法則(『語類』段階の言葉でいえば「理」)があるとの論理による。

(一一) YSZ 14・七〇二

(一二) 素行によれば政治のありかたには神治、上治、中治、下治、亡治などがある。その最高形態は神治であるが、「神治なる者は、太古の治にして、上に至誠至徳あり、下自ら之れに化す。上に治平の設なく、下に貴化の設^オはない。「神治は政令治道の施すべきなく、上下唯だ至誠至純にして寡欲也。」即ち、神治においては制度は不要である、「誠」はいわば見えざる制度として機能するから、制度なくして制度あると同じ効果があ

るのである。

上治は「聖賢の治」であり、「徳を積み賢を用ひ、予め備へ札定まる」ものとされる。そこでの「備は至誠を以て人情を考へ、事変を知り、事に先んじて早く其の制を設け、其の式を表はし、天下の人物をして其の格式に由り変易せざらしむる也。故に人々自ら定まり、分に安んじ、民殆ど災害を免る」とされる。

中治は「古今守文の治」、「善を好み、迹を逐ひ、例に任ず」ものである。その中で「跡を逐ふとは、事来りて後に法を立て物敗れて後に制を設く、……」といわれる。

下治は「身を利とし、行を意のままにし、情に任ず」の治である。そこでは「行を意のままにすとは、思はずして行ひ、唯だ意の発する所に従ひ、篤敬の実なし。故に政出でて忽ち悔い、事行ひて又改め、更に久遠の法を思はざるなり。」といわれる。制度はついに存しないのである。

以上から、素行の政治論における制度の意義はとられるであろう。(右の引用は『治平要録』四、YSZ 14・六七〇―三)

(一三) YSZ 14・七〇四

(一四) この論理は『語類』段階のそれと同じである。

(一五) このことは引続き(2)で論及されるが、次節(III 2)では原理的に裏づけられる筈である。

(一六) YSZ 14・五六七

(一七) YSZ 14・六七四―五

(一八) 素行の文脈では「天下国家」が個人的モラルに優先する(業績主義)。これは君主のありかたに関連するとともに、君主を最高のものと見做す考え(政治的価値を優先させる)に連る。

このことはつぎに示す資料からいうる。但し、これは『語類』の文章であるが、『治平要録』における文脈との整合をみとめて説明のために使用するものである。

「聖人の道は専ら天下国家を以て大任と為す。道を行ふの本は身を修むるに在り。其の軽重を謂ふときは天下国家に在り。

是れ身を殺して仁を成すなり。……其の功業大ならず、民に被らしむるの賜遠からざれば、事とする所の者正しうして一人の義是れ全きも、亦小信なり小義なり。」(語類三五、YSZ 9・二八六)

(一九) YSZ 14・五六七

(二〇) YSZ 14・五六八

(二一) このことは既述からして一般的に理解されるであろうが、とくにこの部分の理解に資するために『語類』三三からつぎの文章を引用しておく。

「或ひと問ふ、君子は思ふこと其の位を出でざるに、学習は治国平天下の事を以てする、是れ無用の辯不急の事なりと。師曰はく、是れ何と謂ふことぞや、是れ何と謂ふことぞや。聖人

山鹿素行における思想の構成について

の道は廣く衆を濟ふに在り。故に明德を天下に明かにするは大学の極思なり。其の本を論ずるときは修身に始まりて、其の要は皆人物其の所を得るに在り。国を治め天下を平かにするの道も一家を出でず。能く家を齊ふるときは治平の功成るべし。一家の齊はるは修身に在り。身を修むれば是れ全く乃ち家齊ふ。是れ格物致知の極なり。……学習して以て治國平天下の用に至るは大学の極致、聖人の教なり。只だ一人を利して身を安んぜんと欲する底は、異端の教にして其の身を利するの術なり。」

YSZ 9・六〇—

- (二二) YSZ 14・五八三
- (二三) YSZ 14・五八五
- (二四) YSZ 9・一五八
- (二五) YSZ 9・一三六—七
- (二六) YSZ 5・四二三
- (二七) YSZ 14・六三七
- (二八) YSZ 14・五九七
- (二九) YSZ 14・六七五
- (三〇) 治平要録三、YSZ 14・六五〇
- (三一) YSZ 14・七一—
- (三二) YSZ 14・七一—二
- (三三) YSZ 14・七一—八
- (三四) ここでの衆・民は知識なく情欲のみの説と『語類』段階

での民心^二天心の主張とが一見喰違うので、それについてふれ
ておく。『語類』での民心とは天下の心即ち「誠」を意味し、
かつ「所謂誠は、天下古今の人情已むことを得ざるの謂なり。
或は之れを一人に行ひ、或は之れを一家に施して、引いて至大
至公底に用ふべからざれば、之れを誠と謂ふべからず」(語類
三七、YSZ 9・四九八)といわれる一方、「衆甚^{ダムレバチリ}譽^{レバチリ}則有^二大
失^一。……天下の者多くは愚者にして道を不^レ知、愚者の人をは
むるは一つも理にあたらぬもの也」(語類一一、YSZ 5・三
九三)ともいわれている。いうまでもなく右の二者は両立する
が、これからして『治平要録』からの引用資料と『語類』にお
ける思想との間にギャップがないことが知られる。

- (三五) YSZ 14・七〇八
- (三六) YSZ 14・七〇九
- (三七) YSZ 11・六三—五
- (三八) YSZ 11・六九
- (三九) YSZ 9・一六一
- (四〇) YSZ 10・三五七
- (四一) YSZ 12・一九—二
- (四二) YSZ 12・一八九
- (四三) YSZ 12・一八四
- (四四) YSZ 12・二六二
- (四五) YSZ 12・一九〇

- (四六) YSZ 12・一〇〇
- (四七) 謫居童問三、YSZ 12・一七六
- (四八) YSZ 12・二五九
- (四九) YSZ 12・一七―八
- (五〇) YSZ 12・三六
- (五一) 謫居童問四、YSZ・二五九
- (五二) YSZ 12・四八七―八
- (五三) YSZ 12・四八四
- (五四) YSZ 12・四八四―五
- (五五) YSZ 12・四八二
- (五六) 謫居童問六、YSZ 12・四三八―九
- (五七) YSZ 12・四九二
- (五八) YSZ 12・二九二
- (五九) この問題は『語類』でも提出されるべき問題の筈である。しかし、以下にもみるようにこの問題には正面からは素行は取組んでいないようである。
- (六〇) YSZ 5・三二八
- (六一) YSZ 11・一六九
- (六二) YSZ 12・二九八―九
- (六三) 謫居童問五、YSZ・三〇―一一
- (六四) YSZ 12・三〇〇
- (六五) YSZ 12・四七五

北大文学部紀要

- (六六) YSZ 12・四七八
- (六七) YSZ 12・四六三
- (六八) YSZ 12・四四〇
- (六九) YSZ 12・四七七―八
- (七〇) YSZ 12・四七四
- (七一) 謫居童問六、YSZ 12・四一六
- (七二) YSZ 12・四五八
- (七三) YSZ 12・四五四
- (七四) YSZ 12・四六一
- (七五) YSZ 12・三八七
- (七六) YSZ 12・三一九
- (七七) YSZ 12・三六一―二
- (七八) YSZ 12・四四五
- (七九) YSZ 12・三六八
- (八〇) YSZ 12・四〇五
- (八一) YSZ 12・三〇三
- (八二) YSZ 12・四六八―九
- (八三) 堀勇雄『山鹿素行』（一九五九年）二八七頁
- (八四) 素行の説そのもの説明からいえばこの解説は欠くことができないが、小論の目的からは稍々ずれるので省略する。その解説については堀勇雄『山鹿素行』下（一九三八年）一一一―一二一頁を参照されたい。

山鹿素行における思想の構成について

(八五) YSZ 14・三九八

なお、『原源発機』からの引用は文体の統一を考慮して『原源発機諺解』上の書下し文(YSZ 14所収)を採用する。

(八六) YSZ 14・四四五

(八七) 諺解上、YSZ 14・四四六

(八八) 諺解上、YSZ 14・四四七・九

(八九) YSZ 9・一七三

(九〇) YSZ 14・三九七

(九一) 諺解上、YSZ 14・四三七

(九二) 諺解上、YSZ 14・四三四

(九三) 諺解上、YSZ 14・四三九

IV 素行学形成の契機

素行は「朱子学」を批判することを通じて自己の思想をつくりだしたが、その批判点を理解・検討することによって思想形成の契機をあきらかにしたいと考える。

本章では、『語類』段階で素行学理論の基礎が形成されていることが知られたので、『語類』を中心に右の検討を行なうことにする。

1 素行による朱子学批判の micro な検討

素行は「性」について「人の性は只だ性なり、其の本を推せば便ち天命の命人をして此の理気の妙用を稟受せしむるなり。氣質の性と謂ふときは、須らく天命の性を論ずべし、故に唯だ性と曰ふのみ」(語類四一)という。これは宋儒が「性」を天命の性(または本然の性)、氣質の性の二要素にわけて考えるのに対し、それを非として「天命・氣質を論じ来るも、更に聖学に功なく紛擾の説を起すに足れり」(語類四一)というのである。

このように素行は「性」にはそういういろいろの種類はないのだというのだが、そういう考えは彼が現実的存在としての「性」をのみ認めるからのことである。そこで素行の「性に自ひて行へば、皆善なり」という程子の言葉についての

是れ性善の説に泥むなり。這箇の嬰兒赤子、一事の外物なく、混然たる全体なり。那箇是れ性善の処、那箇是れ彼が行ふ所の善なる。只だ氣質長成して其の性發動す、其の發動未だ嘗て氣質に因らざればならず。氣質に因るときは善あり要あり。何の処を以て「性に自ひて行へば皆善なり」と為すや。(語類四一)

という評言、またこれに加うるに「氣質の性は君子性とせざる者あり」という張横渠の言葉に対する素行の言、「視聽言動の用、行住坐臥の便、飲食色の情、皆欲是れ氣質に因つて起り来れり。是れを以て性と為ざれば、性は何を以て之れを謂はんや。」(語類四一)をもつてすれば、素行のいう「性」はわれわれが今日「性質」とよんでいるものに類似していることが分る。

右に引用した程子と張子の言葉から、宋儒によれば「性」とは「善」——実態的にいえば「善」への原因というべきか——であり、「氣質」(の性)は「性」として認めることはできないと考えられていることが分る。ここにいう「性」とはどこにでも現実存在している性ではありえないので、いわば理想的な性のありかたを示すものである。(補註)

〔補註〕朱子は「人物の性本と同じ、只だ氣質異なるなり。」(朱子語類四)という。人も物もその根幹である性_二理は同じであるが、それが現実にあらわれるかたちは形質によって局限される。そこで物の場合は現実の性は固定して変化はない。人の場合は——本人の道徳的努力は氣質を清澄にみちびいて「聖人」にも至りうるのであるが——氣質に混濁があるため、現実の性においては「性」のあらわれ方は局限されている。現象としては物の場合と同様である。右の朱子の意見を解釈すればこのようになる。これに対する素行の意見を『語類』からぬきだしてみる。

山鹿素行における思想の構成について

「人と物と共に理氣の妙合なり、故に此の理あり此の氣ありて、其の形質に因りて其の理氣各々異なり。理氣人と物と同じとき
は、人と物との性も亦一なり。理氣同じからず、故に其の形質異なり。」(語類四一)
これを朱子の意見にあわせて考えてみると、右の傍点の部分が後者の「其の形質によりて」即ち、形質が異なるので……に当る。氣
質・形質が現実の性を決定するという現実把握は両者が同じなのである。但し理想的状態への到達方法では朱子が積極的であること
は、その立場からして当然であろう。

朱子学では「性」は現実内に内在しているのであるが、但し、一般に実現されていないだけだと考えられている。

これを素行は、朱子は「性を以て理と為す、是れ性善を本とし、性を以て天地萬物の理と為すなり。……朱子の所
謂理は直に天地の理を指し来る。是れ一箇の不善なき底、即ち性善の謂なり」(語類四一)と解している。さればこ
そ素行は、朱子が「性中只だ仁義礼智あるのみ」(朱子語類四)という^(五)と考えるのに対して、「性何ぞ是れ等無窮の理
を含藏し来らんや。性は能く虚靈にして感通知識す、故に審に思ひ明かに弁じ来れば性便ち感知す。之れを見るに性
中這箇の衆理あるに似たり。諸儒皆此の関に至りて直に透り得ず、此の地位を以て性を認めて理と為すなり。然して
世間億兆の人民、古に今に格物致知せずして、作用全く備はり事物全通する底、未だ嘗て一人も在るあらず。是れ性
は此の全徳を具へざること見るべし。先儒も亦此の疑あるに因り、是れ等を以て氣質の蔽と為し、竟に天命の性・氣
質の性を別ちて兩般と為す」(語類四一)という。ここで素行は宋儒が性を天命(本然)・氣質の二要素に分けて説
をたてたのは、現実の性には全徳が具わっていないことが自明であるからだといっているのであって、素行は性をあくまで
現実の性として考えていることが確認される。

性が人間の核であると考えたことでは両者とも同じであるから、このように性についての考えが異ってくると、実
踐の指向がちがってくる。素行の性は現実であり出発点であるに対して、朱子学の「性」は実践の目標となる。^(五)

〔補註〕 「理」について

「朱子の所謂理は直に天地の理を指し来る。是れ一箇の不善なき底、即ち性善の謂なり。然らば乃ち性と理とは別ならず、尤も錯雜し来れり。聖教の所謂理は然らず。人物止むを得ざるの理あり。是れ乃ち理なり。父子の親・君臣の義・夫婦の別、各々止むを得ざるの理にして至公なり至大なり。事物の間格物致知し来れば、皆当然の理あり。所謂物あれば則あるなり。父子の親ある、君臣の義ある、夫婦の別ある、豈性予め此の教箇を具へんや。止むを得ざるの則を以て窮め得る底、便ち止むを得ざるの理あり。此の理、感通知識する底是れ性なり。何ぞ性と理を以て之れを一にせんや。」（語類四一）

この文章から朱子学の理に対する素行の理の性格が知られるであろう。素行では「性は即ち理」という関係はなく、理を知識するのが性である。理は外在するのである。これから分るように、理はやむをえざる、必然の理であり、最も公共的なものである。（これに対して朱子学の理は非公共的なものと素行は思っている。）

素行は「道は是れ統名、理は是れ細目、道は便ち是れ路、理は是れ那の文理、道の字句や得て大なり。理は是れ道の字の裏面許多の理脈」（朱子語類六）という朱子の言葉を引用し「是れ等説き得て尤も当れり。」とこれに賛意を表わしているが、その見解の一致はこのような現象面にとどまるのであって根本的には異なるが、理についてのもっとも大きな見解の相異は朱子が理を「不生不滅」とするに対して、理は天地人物あつて後に存在し、またその後においてはじめて意味があるところにある。

既にみたように、素行にあつては、天地の理を究得して、それに従うのが人の道である。この素行の理論によってみると、朱子学では性は衆理を具えるのであり、また性は理であり、道であるのだから、「只だ性を以て道と為さば、乃ち人々志す所に従ひ欲する所に任せて、事物の理を究め尽さずして各々放蕩し来らん」（語類三六）といわれるに至る。

つぎの資料も右と同様な趣旨である。

先儒各々曰はく、「仁義五常は是れ人々固有の性にして、惻隱・羞惡等の情、這箇の性裏より発生し了る」と。愚案するに、仁義五常各々情の発して節に中る底なり。故に仁義五常の事物に於ける、其の道理を究め尽して、

山鹿素行における思想の構成について

而る後に其の道たることを知るべし。其の道理を究め尽さずして、只だ内に向ひて覓^{ベキ}尋せば、乃ち竟に知るべからず。^(二五)
(語類三七)

が、ここでは本当ならば性の能力によって道理を究め尽してその結果仁義五常の道たることを知る、というのが順序であるのに、それをとばしてしまつていきなり内面にむかつてさがし求めようというのだから、その結論は当てにならないのだといつてゐるところに、はつきりと素行の立場があらわれているといふことができるのである。

ここに朱子学と素行学の構成のちがひといふものがあらわれている。即ち、素行は自らの外にむかつて「理」を求めるところを、その学問のすべてとする。「天下古今の善悪、皆格物致知の有無精粗より起り来るなり。」^(二六)(語類三七)と彼はいうのだが、素行はこの「格物致知」を到る処で強調する、その場合この格致は「敬」に対するものとしてしばしば語られている。例えば

朱子以為らく、程子後学に功ある所以のものは、最も是れ敬の一字なりと。是れより後学相統いて唱和し、聖学の徒悉く迫切急率に陥れり。道に入るは格物致知に在り、実を踐むは誠意正心に在り。格致は知なり、誠正は行なり。知行並び進むときは身修まる。専ら敬を以て之れを論ずれば迫狭にして通ぜず。^(二七)(語類三三)
は「敬」に対して「格物」を説く素行の言葉である。

この「敬」(持敬)が、ここにいう内にむかつて理を求める方法である。これはそして朱子学実践の方法の二大支柱の一である。

素行はこの「敬」の攻撃に大いに力をいれている。「裏面敬を主とし心を存する底、是れ致格の功に因らざれば乃ち能くすべからず。日用致格の功を措いて、唯だ敬を主とし心を存す、其の敬其の心那^な箇^にを執捉するも亦知るべからず

恐らくは無星無寸の秤尺^{ばかり}を以てせんか。」(語類三四)はその一例である。

但し、素行は「敬」の全体を排斥しているのではない。つぎの文章をみられたい。

曲礼に、「敬せずといふこと母し」と。敬し来れば乃ち礼容此れ成る。是れ敬は礼の要なり。然れども専ら敬を言ひて礼を以てせざれば、其の敝必ず迫狭にして従容ならざるに在り。……礼を論ぜずして唯だ敬を論ずる、豈聖人の教ならんや。敬は是れ学の要たらざるには非ず、而も敬を以て聖学の始終を論ずるは、未だ可ならざるなり二〇 (語類三七)

これは同時に朱子学の批判となっている。しかし、これを朱子学批判とするならば、それは朱子学に対する誤解に基づくと思われる。というのは朱子では「礼は天理の節文」であって、「礼」から「敬」が独走することはないからである。

もちろん、素行が排斥するのは「致格の功を措いて、唯だ敬を主とすること」であり、「唯だ敬を曰ひて、格物致知を謂はざる」(語類三六)ことに限られる。しかし、素行はこの問題から朱子学の異端的傾向を指摘するようになるのである。それは朱子に「敬の一字、聖学の始を成し終を成す所以の者なり」(大学或問)の言葉があり、またその影響下に「敬」に専一なることが朱子学の名において求められていたことが素行自身の体験に徴して推定しうるが、その事実に基づくものである。即ち、素行は右の朱子の言葉を引用した後で「予初め先儒の説に習ひて、専ら敬を主とし、主一を以て勤と為し、動静語黙の際^{しばしば}も恭敬を離れず、恭敬常に存し来りて、以て這箇の心を収斂することを為すこと年既に久しうして、学力益あるに似たり」(語類三七)という。

そこで「敬」専一の風が起ってきたと考えられるが、その敬のありかたはどのようなようであったか？

山鹿素行における思想の構成について

まず、素行は右に引きつづいて、「然れども其の日用事物応接の間を省み、只だ謹厚沈黙底にして、甚だ迫塞狭浅にして、這の恭敬に繋がれ、寛ならず、和せず、通ぜず、穩ならず、優悠從容の説未だ嘗て得べからず。竊に考ふるに、聖人の動容周旋礼に中り、一動一静、容貌辞氣、温順和悦にして、心広く体胖ゆたかなり。是れ温にして厲特しく、威ありて猛からず、恭にして安きに非ずや。此れを以て彼れに比較すれば、乃ち先儒の専ら敬を主とする者、太だ這箇の心を束縛するの病尠三三あり」（語類三七）といい、また「心能く靈妙にして事物の際其の応接尤も速なり。今敬を以て此の心を繫住し来らば、心靈妙を失し知識を去つて一箇の死物と為らん三四」（語類四二）と評して、朱子学の「敬」とは心を縛りつけてその自由な働きを失わせるものだとするのである。

そして彼は朱子の学は総じていえば「静坐を致し心を練るを以て本と為す三五」（山鹿隨筆五）つまり、一己一心のことに終始するものだとして、これを非難する。

素行は朱子学の「敬」を強くそして屢々排撃してその代りに「格物」を強調したが、格物もまた持敬と並んで朱子学実践論の二大支柱であるから、朱子学における格物を素行がどう考えていたか？がここで疑問となる。

素行は『語類』三三のなかで「格物致知」について論じ、朱子の格物論を紹介し批判しているが、それは結局

其（朱子）の意志を推し索むれば、「我れ既に一理を具へ、物も亦一理あり、元來物我同一理、深思潛習、久しうして貫通し来る、是れ格物致知なり」と謂ふ三六に過ぎず。

というところに帰着する。

素行の側からみるならばこれでは「敬」の場合と変らないのである。即ち、素行は朱子の格物は「天地萬物の理」を究める「窮理」を意味するとし、その窮理は萬差ある具象を一理に還元してとりあげる結果、性 \parallel 理という朱子学

の原理によって結局は一人の心のみを問題とするに至ると、つぎのように指摘してゐるのである。

程朱窮理の説、其の重んずるところ理の一字に在り。言ふところは、天地の間事物の萬差と雖も、其の本を索むれば一理にして分殊たり。其の清濁偏正淺深厚薄は、氣質物欲にして、天命の性心知識は是れ一なり。故に其の虚靈以て天下の理を管つかさどるに足れり。理は萬物に散在すと雖も、而も其の用の微妙なるは実に一人の心に外ならず。是れ理の極まる處、未だ嘗て通ぜずんば非ざるの謂にして、其の窮底は類を以て之れを推し、積習久しうして一旦豁然たる、是れ程朱の格物窮理の極なり。(語類三三)

「性」についての説明から知られるように、基本的に理論の構成が異なるこれら兩者の間では、このような一方的な批判しか行ないえないのである。

これまでにおいては、素行が朱子学に対してもつ批判点のうち、「性」についてのそれを中心に検討した。そこから素行の思想と朱子学とがもっている原理に関わるちがいはその思想の構成の相異に由来し、素行型の思想の構成をもって視座構造とする限り朱子学を誤解せざるをえないことが分った。

以上はいわば *micro* な検討である。

2 素行による朱子学批判の *macro* な検討

1 において行なつたような *micro* な検討は素行が朱子学に対抗して、自分の思想を組立てていく思想形成の過程を素行の内部に即して解明する端緒とすることはできるが、イデオロギーとして対抗する兩者を同時に視野にいれて素行の形成される契機を発見するためには、より *macro* な検討を必要とする。

a 素行はどのような思想の克服をめざしたか？

山鹿素行における思想の構成について

素行学の自覚的形成に当って、素行はどのような思想をその仮想敵と見做したか？　まず、それから検討したい。彼のいわゆる「聖学」はこの「異端」に質として対抗するものであるから、この検討から素行学形成の基本姿勢が知られるであらう。

その仮想敵は異端の性格はなにか？

今の人持敬を主とし、其の応接辨用決断なく流通なし。其の工夫常に涵養を以てし、静坐して心を存し、寂靜を好み世事を厭ひ、一向に読書博文に泥著して日用なく、君父に事へ朋友に接り家事を知るを以て、軽疎の義と為し、文を読んで日を竟ふるを急務と為す。(語類三三〇)

素行が「異端」的として排撃するのはこの「今の人」のありかたである。

「凡そ書を読み臆見を建て以て其の説を求むれば、乃ち字々句句意見に落在して古人の実を得ず。」しかし、これが宋明の儒者のやりかたである。萬人の当為は修身でありその要は正心誠意にさらにその要は格物致知にあるが、それは「先儒の説に因れば、唯だ心を澄まし性を味ふのみ」である。「何ぞ又読書博文の用あらんや」といわれねばならない。

素行はこれらの後世儒学的傾向を総括的に批判して、「先儒言外の意味を求め、人心道心の説に泥み、悉く事物の悉すべきを措く、是れ後世の学者の弊なり」(語類三四)といい、さらにそのよってきたるところを指摘して、「今の学者は皆聖人の徒にあらず、口に経を唱ふといへども心に隱逸を以て本とすること、皆宋明の儒、性心を弄するの誤より起れり。」(謫居童問五)と断じている。

即ち素行が否定さるべきものと考えるのは、心を澄まし性を味わうなど一個人のうちに終始し天下国家のことに

かわらうとしない思想であることが分るのであろう。「聖人の道は楽しむときは人と共に楽しみ、患ふ時は人と共に患ひ、人を立てて己れを後にし、人を利して身を後にす」るものである、公共なるを本質的性格とする。それに対して「異端の道は一己の道」である。「其の身一人の是とし一人の行ふことにして、一人楽しむことは、皆私見・臆説・孤議・独楽也。異端は身を利して人を不用、身をたのしましめて大倫をすて、身を潔くして世間を不顧、是れ其の利する処、所_レ楽所_レ潔_レと_レもに一人己身の私にして、大道・公共底に_レあらず。」それ故、「世々の聖道聖人の道にちなむ時は天下安し。異端による時は国やぶれ天下ほろぶ」といわれるのである。

だから、素行の敵対すべき思想は、いいかえれば、天下國家に背をむけて一人の安心をはかろうとするものであるが、その前提（「性」論）がまちがっているからその目的を達し得ないものである。

つぎに議論をより具体的にするために、素行が朱子学に対してもつ、よく知られた論点である「人欲」の問題についてみよう。

まず、この問題に関する素行の意見を『語類』四三から引用する。

朱子主静を注して曰はく、「無欲なり、故に静なり」と。……無欲の説味あるに似て話頭甚だ高く、人皆異見に陥るなり。凡そ聖人の学、日用事物の間、語黙動静の用皆欲なり。情欲に於て天理に循ひ私欲の弊を去り来る底のみ。無欲を以て之れを論ずるときは、稿木死灰の謂なり。人として少くも欲なくんばあるべからず。日用事物・語黙動静、這箇是れ情の欲なり、無欲と謂ふべからず。

この朱子学との対立点についてはよく知られており、この点——欲望肯定の方向——から朱子学的禁欲的志向に対して素行を評価しようとするむきもあるが、もちろん素行は欲に対する全的な肯定をするものではなく、既にみたように

山鹿素行における思想の構成について

それを一定度の範圍のうちにおいてのみ認めるのであって、その点については結論だけについていえば、「飲食の間、孰れをか天理と為し、孰れをか人欲と為す。」との問に対して、朱子が「飲食は天理なり、こゝろ蒸を要求するは人欲なり。」と答えたこと(三五)とそれほどちがうとは思われぬ。

また伊藤仁斎や荻生徂徠は朱子学の主張を「人欲滅尽」などの言葉であらわしているが、すくなくとも素行は朱子が欲の全部を除去すべしと主張するものではないことを知つて(三六)いる。

だから、素行はつぎに示す黄勉齋（朱子の門人）の説、「苟も一念の掛著底あらば、都て是れ欲にして、一切の嗜好の類の如きも、此は是れ一路、又須らく欲を識得すべし。其の中に沉溺して而る後に之れを欲と謂ふを待たず。程子云はく、『纔に向ふ所あれば便ち是れ欲』と。這箇甚だ微なり。纔に念を起す処、便ち是れ欲、辟へば止水の上打ちて一たび動くが如きと相似たり」を引用した後これを攻撃して、「此の説皆異端の見を認得し来れり。人と物とは各々動生の物なり。念々相統し生々息むことなし。纔に念を起し一念向ふ所あるを以て欲と為さば、木石瓦礫を以て認識して無欲と為んや。……飲食男女の欲、許多の情、皆已むを得ざるなり。是れ等の情を以て欲と為し、無欲を索め来らば、死去の後に到らざれば周子が無欲を得べからず。黄幹は親しく業を考亭に受け、朱子女むすめを以て之れに妻はす。其の学世挙りて之れに興し、而も此の説を以てす」というのであるが、これは朱子学そのものの批判ではない。(三七)

しかし、このような論が——中国のみならず恐らく日本にも——存在していたこと、および朱子の欲についての考えが「人欲滅尽」として誤解されていたという実情から、恐らく「朱子学」の名の下にそのような論が行われていたということを考えなければならぬだろう。

だが、それがあるが故に彼が——結論としては同じであるのに——より情欲肯定の口ぶりを示したと考えるのは危険であ

る。欲に対する肯定の度合はやゝ後の『謫居童問』の段階になると積極化する。

欲は性の発して感^{スル}外^ニわざなり。この心なき時は人に非ず。凡そ知識あるもの皆欲心あり。殊に人の知は萬物に過ぐるを以て、その欲心も又萬物にこゆ。此の欲心あるより聖人にも至るべし。^{三六}（謫居童問一）

この欲が人間の進歩を推進する原動力であるという意見は無視できない。これはけつして朱子と同じではない。

いささか再説めくが朱子と素行とにおける「性」のありかたを比較すると、朱子学の「性」は静かに澄んだ水のよう static なものであり、それ自体が全き善であるに反し、素行の思想における「性」はただありのままに流れる水であり、その善なると否とは「流行潤下」した後の状態についてのみ云々しうるのである。^{三五}

この考えはつぎにもあらわれている。即ち、素行は「性は日月の如く、氣の濁れるは雲霧の如きか」という意見に對して、

この説は誤りである。日月は陰陽の精であり、雲霧もまた天地の間から姿を消したことの無いものである。理氣が存すればその当然の結果として天地があり、天地があれば日月雲霧が存在する。それらは必然的に存在するのだから、日月だけがあつて雲霧がないというわけにはいかないのだ。雲霧があることも必然なのだからこれを払拭しようとしてもできることではないのである。「宋儒性を以て善と為し、理と為し氣質を除去せんと欲するは、是れ雲霧を排除せんと欲するなり。一生只だ紛争するも得べからず。故に愚言ふ、聖人も亦氣質の蔽なくんばあるべからず、唯だ情の発して節に中るのみと。」^{四〇}（語類四一）

というのである。ここにみられる、全てものは単独では存在せず常に對極的なものが對になってあるのだ、という dynamic な考え方が素行に特徴的なのである。

山鹿素行における思想の構成について

実践についての結論が同じであるとしても、その基礎である「性」論（↓人間論）においてははっきりとした構造のちがひがある場合には、結論それ自体のもつ指向が異なると考えられる。欲についての素行と朱子との議論についてこのようなことがいえるので、前引の黄勉齋の所論などは朱子のそれとは異り、朱子説はむしろ素行にちかひよりにみえたが、それらの論をその根底からの構成において考えるならば、勉齋の論は朱子説と同じ志向をもつものとして、素行的な方向に対するものと考えられるのである。

おなじようなことは他の面についてもいうことができる。

いま黄勉齋の例をひいたが、そのほかには前引のものでは「今の人持敬を主とし……」の文章がある。^(三八)ここでは「今の人」とあることに注意が肝要である。それとの関係においてつぎの資料をみる。これは或ひとの質問に対する素行の言葉である。

主静の説は周子之れを始めて程・張・羅・李皆静を好む。朱子少しく静を必とするの失を論ず、而も猶ほ先儒の説に随ふ。愚謂へらく、聖門の教は却つて都て動勉に就いて、人の工夫を做すことを教ふ。動静亦物なり、何ぞ必ずしも静を主とせん。動には動の工夫あり、静には静の工夫あり、是れ皆格物なり。静を主として静坐を好むときは、塊然として物に交はらざるを以て本然の性と為し、其の道を修め得るも亦猶ほ隱士の山林を好み逸民の風月を樂しむがごとし。是れ一高見の痛病にして聖門の学に非ざるなり。^(四一)（語類三三）

これは守静（静）についての文である。これが「今の人」に対する意見であつて、専ら朱子に対するものでないことは文中から分るであらう。その上、素行には「周子の静を主とすると、程子の敬を主とすると、計校し来れば、敬を主とするときは聖学の害少し。」^(四二)（語類四三）というのであるから、矢張り右の守静についての文は朱子説に対す

る反撃というよりは質問者によって代表される「静」的傾向に対するものとみてよいであろう。

このような素行の言動から、「禪仏教」に親近性のある「静」を専らとする傾向が当時「朱子学」の名においてあったのではないかとということが、ここでも想像される。

とにかく、素行が「静」を主とする思想を攻撃したことは確かである。しかし、これも「性」論を中心として「素行学」対「朱子学」という図をえがいてみると、ここで攻撃される思想はまちがいになく朱子学の側にある。

つぎの資料をみられたい。これは或ひとの「人の氣質萬差と雖も、裏面に一箇の明白底の処あり、是れ氣質の性、天命の性の差別すべき所か」なる質問に対する答である。

裏面に一箇の明白底の処あるの説、是れ精神を弄し聰明を執とふるなり。性は只だ虚靈にして感通知識し、這箇の光明なく、這箇の潔白なし。格物致知に随って、其の理の極まる処能く感通知識し来りて、初めて事物に応接するの間各々節に中り、其の知の及ぶ所各々明白なり。是れ誠意正心の謂なり。格物致知なくして、裏面に一箇の光明ある底は、妖怪影彩の煦々くなり。(語類四一)

これまた「朱子学」の批判とは考えられない。しかし素行がすこしばかり朱子学を誤解したぐらいで、それに対決してみづからの独自の思想をうちたてようとしたとは考えられないから、ここに素行が批判するような思想的傾向が朱子学の影響下にあったことが考えられる。この思想的傾向も前述の図によれば朱子学の側にあるということができ

る。このように考えてくれば、素行が「朱子学」をその代表とみて克服せんとした思想は、素行の思想とは「性」をめぐる見解において対極的であり、そこからすべての見解のちがいが由来したと考えられる。

以上から、素行がいかなる思想に対抗して自らの思想をうちたてようとしたかについての推測ができるようになってきたが、その対立点を理論的に追究していけばそれは「性」論に至ることが分った。とすると、それ以後の敘述は元に還元される。

b 仏教・朱子・陽明はなぜ素行によって非難されるのか？

前項で素行の思想に対する思想とはどのような特徴をもつか？が明らかにされた。ここで素行がもっぱら敵対しようとしたのは「朱子学」の名によって代表される思想であると思われる。そして素行はしばしば朱子学ないし朱子学的傾向を「異端」の名の下に呼んだ。だが「異端」とは何か？ それはそもそも儒教に対する仏教・老荘の思想をいうのではなかったか？

とすると、一体、素行は正統的儒教の歴史をいかにみるのであろうか？

夫れ聖人の教は、直に心性を指して示諭するにあらず。孔子が堯・舜・禹を称するに未だ性心の説に及ばず、其の七十子に於けるも、唯だ日用の間のみ。門人曾子・子夏・子張・子貢・有子の徒、其の言辭論語に出づるも、竟に性心の説なし子思・孟子に到りて専ら心性を言ふ、然れども心性を以て標的と為し、猶ほ日用の事物を以て講説し来る。宋に及んで学者の意見太だ高くして、殆ど禪仏の話頭に類し、子思・孟子の言を以て拠と為し酒然脱落を専らとす。茲に於て聖学終に泯滅して、学と日用と間隔し、学者の志す所相差了し、禪に似て禪に非ず。

儒に似て儒に非ず。是れ利口の邦家を覆へすものなり。故に宋は儒を崇び、他れを以て各々侍説侍講と為す、然れども朝廷の風俗礼楽制度、一も教化なく、猶ほ漢唐訓詁の下に立つ。是れ只だ心性の本然を談じ、日用の致格を闕げばなり。元・明の学者は六経を措きて、伊洛濂閩の儒を效ひ、其の語説を師として注解を立て、差謬相統

いて而今いまは既に堅氷と為れり。聖学の古に復らんこと又遠いかな。故に性心の学を以て弊と為すなり。(四四)
(四)
ここで素行は儒教史を回顧しつつ儒教が仏教のようなものになったことを嘆いてみせる。そこには朱子学を代表とする現実の儒教のありかたに対する慨嘆がみられるが、またこの有様から原始儒教へ復帰させようとする素行の意志がしられる。

既にここからも朱子学に対する批判点がうかがわれるが、さらに「先儒静処に手を下して本原を涵養し、存心持敬して以て思慮を抑ふる等の説は、皆異端の坐禅入定して思慮を断絶するに在り。(四五)」(語類三三)「先儒各々性心を知ることを要し、本心を收拾せんことを欲して、或は静坐黙識を事とし、或は鑑空衡平の地を寛め、(四六)或は未発已前の中を味はふ。是れ竊氏の指示する所の本原と那箇いづれか相差ふや。只だ其の名目の同じからざるのみ」(語類三三)なる素行の言葉からは明白に朱子学が仏教と等しく異端であることが論ぜられる。ここで素行のもつ朱子学への、イデオロギーとしての批判がどこを以て行われているかが分るわけである。が、ただ朱子学が異端であるというだけでは実質的なことは何も分らないといつてよい。そこでつぎに異端＝仏教に対するイデオロギー的批判を素行から大きくことにする。

『山鹿随筆』五につきの語がある。

『大学』に治国平天下のことが論ぜられているが、「学は元一心修正の要にして天下国家の沙汰に及ぶことは大いに違へるに似たり」という意見がある。だが、「唯だ一己の自心を澄まし治めて、天下国家に及ばざるは、学の証なきなり。学者何を学ばんや。只だ齊家・治国・平天下に及ぶのみ。陽明心学の蔽必ずここに到る。而して

山鹿素行における思想の構成について

その説は仏者の観心觀念に陥るなり。……儒と釈の異、ここに於て見るべし。^(四七)

これは直接には陽明学を批判する言葉である。しかし、これから素行的立場から非難される仏教の特質が知られるであろう。

即ち、「仏教」は(一)自己一身のことに終始して天下国家を眼中におかない。「彝倫の道は人の自然にして、其の致す所自然の則あり。其の功成り易く、其の生遂げ易し。釈氏は此れを以て妄と為し幻と為し、人をして木石に同じからしめ、内外自己脱去して後に其の極を得ると為す、其の道豈得べけんや。故に終に髪を髡^そり倫を離れて桑門の徒となり、以て厭離穢土と為す。其の行法衣食居尤も禽獸に近し。或ひと曰ふ、四民各々其の職に居て又此の道を修むべしと。然れども其の師とする所彝倫を離る。今学ぶ所其の極髡^{こんぱう}髪して倫を離るるに至らざれば、則ち実学と謂ふべからず。天下此の如くんば乃ち四民の業なくして、国家頓に廃壊し去らん。然らば乃ち彼れが所謂道なるものは、天下に拡め充たすべからず、国家に拡め充たすべからず、只だ匹夫匹婦の独り行ふ所なり。^(四八)」(語類三三)

(二) このことと関連して性心を弄するのみである、即ちそれ自体に真理を含みえない性心(「凡そ性心は彝倫の詳にすべきなく、法用の論ずべきなく、礼節文物の品なし。」^(四九)語類三三)を内観して、真理(道)を求めようとする。「釈氏の道とする所は只だ性心の作用を以て極と為し、格致の功なし、平生性心の作用を要す。性心は元と善惡の因るべきなく、一物の偏すべきなし。彼れ竟に之れを味はひて悟覚と為し、以て道と為し教と為す。故に尽く人情に乖^{そむ}き、天下の大道に戻る。^(五〇)」(語類三三)だが、そこには公共的のものは存在しないから、かくしては天下国家は滅亡に到るのである。

そして「朱子学」はこの仏教と本質を等しくするといわれるのである。それは素行が朱子学では個人の心の安定と

天下国家の治平とを別なものと考え、これらを分離して問題にしたと考えていることに基づいている。

【註】

- (一) YSZ 10・二四〇
- (二) YSZ 10・二〇九
- (三) YSZ 10・二二六
- (四) 伊藤仁齋や東涯も「性」をこのように解した。仁齋はこの生れつき、individuality をそのまま固定して徳を別に考えたが、素行は「性」を可变的に考え「感通知識」という機能・行為的志向を本質とみた。これらを要するに、「性」を本然と氣質、即ち精・粗の二つのものの combination とみず、元来は二つの要素であってもそれを離して考えるところがったものになるとして、これを一つのもので dynamic な動きを有するものと考えたのである。その考え方が朱子学のそれに対して特徴的である。
- (五) YSZ 10 二七三所引
- (六) YSZ 10・二七六
- (七) YSZ 10・二五二
- (八) YSZ 10・二五三
- (九) YSZ 10・二五四―五
- (一〇) YSZ 10・二五二
- (一一) 語類三六、YSZ 9・四一五
- (一二) 語類四一、YSZ 10・二六七―八

- (一三) YSZ 9・三九二
- (一四) このような考え方は伊藤仁齋ももっているようであるが、この種のものは一見強いてする批判ではないかとも考えられる。素行でも仁齋でも朱子学が本當にこのようなことを主張したとは考えなかつたであろう。ともかくも彼らの論理に従えばこのようになるとしたけれども釈然としなかつたのではあるまいか。しかし、それはあくまで私の想像にすぎず彼らはそんなことはいわないのである。
- (一五) YSZ 9・四六六
- (一六) YSZ 9・五二八
- (一七) YSZ 9・五三
- (一八) YSZ 9・一四一
- (一九) YSZ 9・五一五―六
- (二〇) YSZ 9・三七〇
- (二一) YSZ 9・五一六所引
- (二二) YSZ 9・五一五
- (二三) YSZ 9・五一六―七
- (二四) YSZ 10・二九七
- (二五) YSZ 11・三九六
- (二六) YSZ 9・四四―五
- (二七) YSZ 9・三九

山鹿素行における思想の構成について

- (二八) YSZ 9・五五
 (二九) 語類三四、YSZ 9・一八九
 (三〇) YSZ 9・一九〇
 (三一) YSZ 12・二九四
 (三二) 謫居童問四、YSZ 12・二六四―五
 (三三) YSZ 10・四一三―四
 (三四) 例えば家永三郎『日本道徳思想史』(一九五四年)一五三頁。但し、素行は、人間的性情を卒直に肯定し富に對する欲求を支持して町人の思想に理論的基礎を提供した(と家永氏が考える)古学派内の一員としてとりあげられている。
- (三五) 朱子語類一三
- (三六) ある人が「外物の誘を^{本せ}打ち去つて―外へ向う欲望を完全に除去すれば―本善自ら明なるのみ。」という言葉^をあげて質問したのに対して素行は、「此の説朱子之れを闢くこと明らかなり。」といっている。語類三三、YSZ 9・四三
- (三七) 語類四三、YSZ 10・四二六―七
 (三八) YSZ 12・五三
 (三九) 語類四一、YSZ 10・二一一
 (四〇) YSZ 10・二五六―七
 (四一) YSZ 9・五七―八
 (四二) YSZ 10・四一六
 (四三) YSZ 10・二二八
- (四四) YSZ 9・一三九―四〇
 (四五) YSZ 9・五九
 (四六) YSZ 9・八九
 (四七) YSZ 11・三七七―八
 (四八) YSZ 9・九〇―一
 (四九) YSZ 9・九〇
- (以上、一九六五・六・一三)